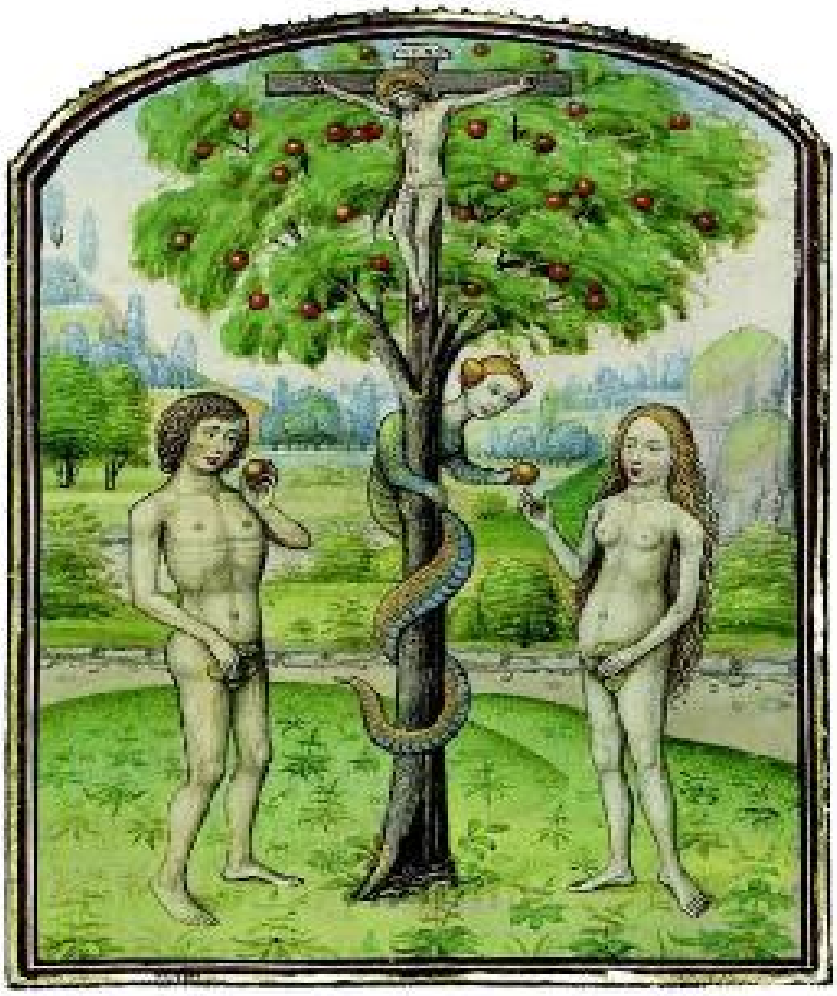
Pedro Bustamante

Sacrificios y hierogamias

La violencia y el goce en el escenario del poder

2



edicionessenoicide

Pedro Bustamante

Sacrificios y hierogamias

La violencia y el goce en el escenario del poder 2

edicioness**enoicide**

© 2016 Pedro Bustamante.
Edición: Pedro Bustamante/edicionessenoicide.
Diseño de interior y cubierta: Pedro Bustamante.
Imagen de cubierta: Willem Vrelant, Adam and Eve Eating the Forbidden Fruit (ppios. 1460s).
The J. Paul Getty Museum, Los Angeles.
Imagen digital cortesía del Open Content Program.
ISBN-13: 978-1540501295
ISBN-10: 1540501299
Primera edición: noviembre de 2016.
Contacto: deliriousheterotopias@gmail.com.
Sitio web: http://deliriousheterotopias.blogspot.com/.
Impresión y venta: CreateSpace/Amazon.
Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra en cualquier soporte, incluido Internet.

A mi madre y a mi padre

A mis aliados en la lucha

1. La máquina hierogámico-sacrificial primitiva

1.1. La antropofagia

"MADRE: Cuando yo llegué a ver a mi hijo, estaba tumbado en mitad de la calle. Me mojé las manos de sangre y me las lamí con la lengua. Porque era mía."[1]

Como dijimos en su momento, nos adentraremos ahora en un terreno más especulativo. La relativa dificultad para confirmar lo que vamos a proponer ahora no nos preocupa excesivamente, en la medida en que nuestro enfoque metodológico está centrado más en la mecánica que en la genealogía. De hecho, más que deducir en términos de precedencia histórica o de causalidad cómo se van sucediendo las distintas situaciones, lo que hacemos es partir de la mecánica HS, que sabemos que opera ya en las comunidades primitivas, y tratar de comprender cómo se han producido las transiciones fundamentales entre el estado natural y el cultural. Sin perder de vista que la MHS no es más que una máquina natural ligeramente modificada, que es también una máquina natural de segundo orden. Trataremos por lo tanto de mostrar en este capítulo algunos elementos que permitan comprender cómo la MHS surge y cómo evoluciona, cómo funciona lo que denominamos la MHS primitiva.

Hasta aquí nos hemos ocupado de la MHS en términos relativamente genéricos. Hemos proporcionado numerosos ejemplos de hierogamias, de sacrificios, de hierogamias-sacrificios, de trinidades. También de fenómenos más informales como linchamientos colectivos, rituales orgiásticos, de propiciación de la fertilidad, etc., que como hemos dicho deben inscribirse también en la mecánica HS. Pero a pesar de recurrir a numerosas referencias, hemos intentado mantenernos en un nivel de generalidad, con la intención de formular, conceptualizar, describir, con carácter genérico la MHS. Como hemos dicho nos interesa más el saber integrador que el compartimentalizador. Nos interesa más comprender lo que tienen en común diferentes fenómenos que lo que los diferencia. Pero una vez hecho esto, también es posible entrar en detalle, particularizar el funcionamiento de la máquina para distintas situaciones, culturas, niveles de desarrollo. Como el resto de las instituciones, la MHS, que es la madre de todas las instituciones, la que las engloba a todas, evoluciona, se

desarrolla, se adapta a las circunstancias. También la MHS es histórica y podríamos estudiarla como hace la disciplina histórica dominante. Pero lo interesante de la MHS es que ofrece un método de comprensión de la realidad estructural, energético, simbólico, que permite precisamente poner en cuestión la historia, mostrar que esta es también siempre en algún grado mitología, encubrimiento ritual a distintos niveles, símbolo.

Como hemos mostrado en su momento, la MHS produce la moralización, en el sentido en que establece la moral convencional dominante, en función de las distintas condiciones, de las distintas culturas y de las distintas épocas. Hemos visto que en esta moralización juegan un papel central las transgresiones, que conforman de manera más o menos explícita el ritual HS, y que de esta forma definen, negativamente, las prohibiciones. Pues bien, lo que vamos a hacer entonces es analizar las primeras prohibiciones, al mismo tiempo que las primeras transgresiones, con las que se inaugura la MHS. Las dos transgresiones y prohibiciones fundamentales de la cultura humana serían la antropofagia y el incesto, a las que Michel Foucault denominó "los dos grandes consumos prohibidos".[2]

Empecemos por la antropofagia, aunque como veremos antropofagia e incesto no son fácilmente separables. Para ello es necesario hablar también de la caza, una forma de obtención de alimento habitual entre las comunidades primitivas, antes de que se practicasen la agricultura y la ganadería. Y es que hay muchas afinidades entre la caza y el sacrificio. Muchos estudiosos afirman que el sacrificio se deriva de la caza. Insistimos en que a nosotros no nos interesa tanto este enfoque causal o histórico, que pretende situar en una línea temporal diversos fenómenos que supuestamente se habrían sucedido los unos a los otros, sino más bien comprender estos fenómenos como manifestaciones de la mecánica HS. Nos interesa reconocer mecánicas afines entre diversos fenómenos, comprender cómo estos se superponen, se producen en paralelo, cómo entre unos y otros fenómenos se producen transferencias, sustituciones, que son de hecho las que hacen posible las transformaciones culturales y sociales. Tanto en un sentido como en otro, tanto hacia adelante como hacia atrás, tanto evoluciones como regresiones. Porque de hecho la mecánica HS se corresponde antes con una línea zigzagueante, con idas y venidas, con un helicoide que se cierra una y otra vez sobre sí mismo y al mismo tiempo salta de nivel, que con una línea recta.[3] Ya hemos visto que no se puede comprender la mecánica social sin la dicotomía de orden y crisis, de

prohibición y de transgresión. Esto significa que la realidad se da siempre, por así decirlo, en dos niveles al mismo tiempo, lo que puede dar lugar a malentendidos si los consideramos como un solo nivel y si los analizamos exclusivamente en términos de continuidad histórica.

Pues bien, así se deben comprender fenómenos aparentemente heterogéneos como la guerra, la caza y el sacrificio. Lo que nos interesa es sobre todo mostrar que estos tres fenómenos, la caza, la guerra y el sacrificio, responden a estructuras o mecánicas afines, que los tres operan en el marco de una misma MHS. Ya hemos avanzado algunos elementos de los rituales de caza primitivos y cómo en estos lo fundamental es cómo se canalizan las ELAs. Ya hemos visto cómo este enfoque nos permite proponer una interpretación del misterio del chamán-cazador itifálico de Lascaux. Numerosos ejemplos nos llevan siempre al mismo punto. Los iniciados reciben un nuevo nombre tras la iniciación, el guerrero toma el nombre de su enemigo tras vencerlo, el alma del difunto se reencarna en el animal.[4] En todos estos ejemplos vemos presente la mecánica de las conjunciones de los distintos planos de la realidad, al mismo tiempo que la de la disyunción del cuerpo y el alma. La vinculación de todos estos planos es posible porque responden a la mecánica HS, que como hemos visto en su momento remite en última instancia a la separación del cuerpo y el espíritu de la víctima sacrificial, que hace posible el resto de transmutaciones. Pero que es complementaria de la encarnación, tanto hierogámica como sacrificial.

No nos interesa saber qué viene antes, si la caza, la guerra o el sacrificio. Esta pregunta carece de sentido, pues las tres son expresiones de una misma MHS que se pueden dar antes o después, en unas situaciones o en otras, en función de las circunstancias, que se influyen unas a otras, que se transforman unas a partir de otras, que se superponen y se sobredeterminan. [5] Porque en definitiva la MHS produce una conjunción de los distintos planos de la realidad, de manera que en la práctica la víctima sacrificial, la presa de caza y la de guerra se confunden. Es en el marco de esta conjunción como se producen también transferencias entre unas actividades y otras, como el animal-tótem se convierte en antepasado o el enemigo en víctima sacrificial. Los intercambios entre unas prácticas y otras son tan numerosos y tan variados que cualquier opción de precedencia podría ser demostrada. A partir de Groucho Marx: "Esta es mi tesis. Si no le gusta tengo otras hipótesis que también puedo demostrar." Porque en definitiva la MHS las incluye a todas. Si el fenómeno de los sacrificios y el de las

hierogamias han sido interpretados en tantos sentidos, es porque de alguna manera los incluyen a todos. Es porque son fenómenos de conjunción en los que por definición todo se confunde. Porque si no fuese por esta conjunción las transferencias que rigen la máquina no podrían producirse. La MHS es el fenómeno más fácil de interpretar, porque admite numerosas interpretaciones. Pero de lo que se trata no es tanto de interpretarla como de comprender que todas esas interpretaciones están también inscritas en la mecánica HS, que son producciones parciales de la máquina, diferentes planos que confluyen en la máquina. El reto, que es lo que estamos intentando hacer aquí, es comprender esta mecánica, comprender cómo se producen estas disyunciones y conjunciones de planos.

En la guerra, la caza y el sacrificio se ponen de manifiesto estas conjunciones, con los actos sacrificiales propiamente dichos y con las hierogamias como elementos articuladores, como puntos de vinculación, de transferencia, entre los distintos planos de la realidad. Con los *bíoi* sagrados, sacrificiales y hierogámicos, sean víctimas bélicas, cinegéticas o sacrificiales, también como elementos articuladores de estas transferencias, como portales dimensionales. Recordemos lo que hemos dicho de los primitivos que copulan con las presas de caza una vez capturadas. En este caso la vinculación de lo sacrificial con lo hierogámico es muy explícita. Pero lo importante es comprender que esta vinculación sigue implícita también en otras situaciones más desarrolladas culturalmente. Como ocurría entre los acaxees del actual México, que encerraban a una doncella de la tribu durante sus campañas de guerra, que no podía hablar con nadie y debía someterse a una rigurosa dieta.[6] Se trata evidentemente de una sustitución sacrificial. Recordemos que de lo que se trata es de la canalización, de la armonización, de la coordinación, de las ELAs, y que estas son al mismo tiempo eróticas y agresivas. De lo que se trata es de canalizar socialmente estas energías, para evitar que amenacen a la comunidad, para reforzar su cohesión, pero también, vinculado a esto, para que la actividad en cuestión, sea la guerra, la caza, la cosecha, sea exitosa, productiva, eficaz. También hay que recordar cómo la muerte alimenta a la vida. Si el enemigo y la doncella encerrada, aislada, sometida a dieta, se vinculan, es porque la MHS pone en conexión los distintos ámbitos de la realidad, particularmente a través de la disyunción y la conjunción, la separación del alma o el espíritu y su encarnación, el principio vital que pasa de unos planos a otros. O dicho de una manera más concreta. A un lado

tenemos la muerte del animal, pero a otro tenemos la doncella que es fuente de vida. Por eso ambos fenómenos están vinculados, por eso la magia es efectiva.

Una de las inspiraciones fundamentales de este trabajo es la tesis de René Girard de que los sacrificios se derivan de linchamientos colectivos.[7] Pero la misma mecánica ha de aplicarse a las orgías colectivas con respecto a las hierogamias, y a las violaciones colectivas como fenómeno a medio camino entre las hierogamias y los sacrificios. En lo que hay que insistir es en que todos estos fenómenos, aunque sean espontáneos, aunque no tengan el formato habitual del ritual más desarrollado, son ya la mecánica HS en ciernes. Aquí se pone de manifiesto la continuidad entre la máquina natural y la MHS. Lo único que hace la segunda es, a partir de estos fenómenos, desarrollar un mecanismo para canalizar estas tendencias y transformarlas en rituales en toda regla.

En todo caso, una vez más hay que matizar lo que afirma Girard sobre la precedencia temporal o causal de estos linchamientos colectivos, lo mismo que la de las orgías y las violaciones colectivas. No se trata solo de que hayan venido antes, sino sobre todo de que son fenómenos críticos, excepcionales, excesivos, en el sentido en que exceden los mecanismos culturales que puedan existir en ese momento determinado. Es decir, ponen en crisis incluso los mecanismos críticos culturales ya instaurados, los desbordan.

Estamos hablando al mismo tiempo de la dimensión sacrificial y de la hierogámica, pero lo cierto es que al hablar de estas crisis más agudas, más excepcionales, hay que reconocer que en ellas la dimensión sacrificial es la que predomina, y en particular lo que está en el trasfondo del sacrificio y la ingesta sacrificial, que no es otra cosa que la antropofagia. Insistimos en que hablamos de situaciones extraordinarias, límite, también regresivas, lo que pone una vez más en cuestión el mito del progreso, la lógica de la linealidad y la causalidad históricas.[8] En el trasfondo del sacrificio está la antropofagia porque esta se da en los momentos más críticos, y esto con relativa independencia del grado de desarrollo en el que nos encontremos. Podemos volver a encontrar fenómenos antropofágicos más o menos ritualizados en nuestros días, que ponen de manifiesto que la MHS es como una cebolla en la que las capas más profundas siguen siempre presentes y simplemente son ocultas por nuevas capas culturales e institucionales. Es importante comprender el papel central que juega la antropofagia en la

MHS para poder comprender el papel central que juega el banquete en el complejo sacrificial. Y para comprender que, de todas las conjunciones que la máquina enfatiza, el más importante es sin duda el del *bíos* y la *zoé*, y esta conjunción produce de la manera más nítida precisamente en la ingesta antropofágica. Si la MHS es fundamental a la hora de producir la conciliación y la cohesión de las comunidades, sobre todo después y en el marco de las crisis,[9] es en buena medida gracias a este banquete sacrificial, y gracias a que este es, en su caso límite, antropofágico. Cualquier intento de comprender el fenómeno sacrificial al margen de la ingesta comunitaria fracasará. La MS no se puede comprender por completo sin la vinculación del sacrificio y el banquete. De la misma manera que la MH no se puede comprender sin la vinculación de la unión y el nacimiento. La comunión cristiana pone de manifiesto hasta qué punto la ingesta colectiva y antropofágica del *bíos* sagrado está en el centro del ritual.[10]

En definitiva, aunque la crisis más intensa es la que da lugar a la antropofagia, aunque esta se convierte en la prohibición fundamental en las primeras comunidades humanas, lo cierto es que la mecánica que le subyace, que en definitiva es la de las prohibiciones y las transgresiones, es la misma que la que se da en la caza, en la guerra y en el sacrificio. De ahí que entre todas estas actividades haya una analogía muy profunda y los significados puedan ser intercambiados. Aclaramos que la caza y la guerra también son variedades de sacrificios, pero nos estamos refiriendo a ellas como a dos fenómenos distintos de los sacrificios, precisamente para mostrar estos matices.

Tanto para el caso del sacrificio como para el de la guerra o el de la caza, en todos los casos se trata de la reorientación, de la armonización, de la liberación, de las ELAs del grupo, tomando para ello a una o más víctimas como canalizadores, como sujetos-objetos de absorción, de amortiguación, de emanación.[11] Insistimos en que las prohibiciones se definen a través de las transgresiones, y en que las transgresiones se producen, primero espontáneamente y después ritualmente, en el contexto de crisis excepcionales, tales como catástrofes naturales, inundaciones, sequías, escasez de alimentos, sobrepoblación, etc. Entonces las condiciones de supervivencia son críticas, las prohibiciones válidas en períodos de abundancia se suspenden, por activa o por pasiva. En estas crisis todo se confunde, las distinciones del modo de orden dejan de tener sentido. En efecto, como ha mostrado J. G. Frazer

"la profunda línea de demarcación que nosotros trazamos entre la humanidad y los animales inferiores no existe para el salvaje. Muchos otros animales le parecen sus iguales y aun sus superiores, no solamente en fuerza bruta, sino también en inteligencia..."[12]

En definitiva, el fenómeno relevante en las primeras comunidades humanas no es tanto la distinción entre la víctima animal y la víctima humana, como la que se establece entre la víctima propia y la ajena, entre la víctima que pertenece a la *zoé* y la que no. Y esto teniendo en cuenta que la MHS opera tanto hacia el interior como hacia el exterior de la comunidad, canalizando la energía excedente del grupo tanto a través de *bíoi* interiores como exteriores.

Nuestra hipótesis es que la prohibición fundamental, la que está en el centro de la MHS primitiva, es precisamente la antropofagia, junto al asesinato que esta evidentemente implica. Después vendría el incesto, aunque entre ambas prohibiciones hay una analogía muy estrecha. El tabú de la antropofagia-asesinato ha debido de ser anterior al del incesto por una simple lógica de supervivencia. Los primeros grupos humanos necesitaban reproducirse y aumentar en número lo más posible para enfrentarse a la naturaleza, a otros animales y a otros grupos humanos. La tendencia que ha debido de dominar sobre las demás en las primeras etapas de la humanidad, como tendencia a imponerse frente a la naturaleza, las bestias u otros grupos humanos, ha debido de ser la del crecimiento, fortalecimiento y cohesión del grupo. De ahí que la antropofagia y el asesinato hayan debido de ser prohibidos antes que nada, no tanto con carácter general sino sobre todo, como avanzábamos, al interior del grupo. Debe hablarse por lo tanto de endoantropofagia y endohomicidio como el primer tabú de las comunidades humanas. Esta prohibición es la que distingue al ser humano del animal, lo que introduce en sus comunidades una mayor tensión, una mayor represión, con respecto a las animales, que no las abandonará jamás.[13] El incesto no habría sido un problema en este estadio previo del desarrollo humano, en la medida en que no afecta significativamente a la reproducción de la comunidad. Aunque ahora veremos como antropofagia e incesto se corresponden estructuralmente. Lo que nos lleva a pensar que el incesto haya podido seguir muy de cerca a la antropofagia-asesinato en el proceso de humanización.

De manera que para las primeras comunidades humanas lo principal en un primer momento sería evitar el endoasesinato,[14] y por lo tanto aquello

que lo motiva en los períodos de crisis más agudas, en las que no hay otras formas de alimento disponible: la endoantropofagia. Todavía encontramos vestigios de esta mecánica en el totemismo. Si la prohibición totémica fundamental es no ingerir el tótem del clan[15] es precisamente porque la estructura es la misma que la del tabú que prohíbe la endoantropofagia y el endoasesinato.[16] Aquí vemos cómo la mecánica común pone en cuestión la lógica de la precedencia o la derivación. También puede interpretarse que las comunidades humanas han establecido el tabú de comer el tótem propio y después han aplicado la misma mecánica al asesinato-antropofagia de los miembros del grupo. De nuevo hay que insistir en que lo importante no es la derivación sino el que ambos fenómenos comparten estructura. Y en que esta estructura común hace posible la transferencia y la sustitución, esto es, la evolución cultural. Parece lógico pensar que en condiciones de supervivencia más laxas la antropofagia haya tendido a darse más excepcionalmente, y en condiciones más extremas haya tendido a darse más a menudo. Y que en la misma medida haya influido más o menos en la prohibición de ingerir el tótem del clan. De ahí que, insistimos, no nos preocupa que este capítulo tenga un carácter más especulativo, en la medida en que permita comprender mejor la mecánica HS y cómo diferentes fenómenos se dan y se sobredeterminan en su marco.

En lo que hay que insistir es en la distinción entre endoantropofagia y exoantropofagia, endoasesinato y exoasesinato, que como decimos es, para las primeras comunidades humanas, mucho más importante que el que la víctima sea humana o animal. Como ha mostrado Jean Przyluski "[u]n hombre del clan de la oruga se cree tan diferente de un hombre del clan del emú como un insecto lo es de un pájaro".[17] Porque la mente primitiva está mucho más marcada por la mecánica de las conjunciones y las disyunciones que la nuestra. Porque en el ritual los distintos planos de la realidad se confunden y esto produce una visión del mundo mucho más integral, en la que los individuos, los clanes, los animales totémicos, las épocas del año, los astros, se funden inextricablemente de una manera que hoy apenas podemos comprender. Y de una manera mucho más estrecha de lo que tienen en común un hombre del clan y otro de otro clan o tribu.

Esta lógica de distinción entre endo y exo para el asesinato y la antropofagia es la misma, como veremos, que la que se da en el incesto, aunque como decimos este último debe situarse en un lugar ligeramente secundario con respecto a los primeros. En un principio, de cara al

fortalecimiento de la *zoé*, han debido de prohibirse la endoantropofagia y el endoasesinato, estos se han debido de distinguir de la exoantropofagia y el exoasesinato. Y después progresivamente estos límites han debido de ampliarse a la vez que las comunidades se han hecho más grandes y más complejas. De la misma manera que, como veremos, se prohíbe la endogamia y se distingue de la exogamia, y después progresivamente estos límites se van ampliando, teniendo en cuenta el carácter antes social que biológico del incesto, tal como mostró Claude Lévi-Strauss.

En todo caso creemos que lo que está en juego en la transición de la naturaleza a la cultura es una suerte de compresión energética, de aumento de tensión con respecto a las condiciones naturales. La cultura produce un salto cualitativo con respecto a la naturaleza en el momento en que la MHS produce y contiene esta tensión diferencial con respecto a la naturaleza. En la naturaleza, en el momento en que las crías han crecido suficientemente y suponen una amenaza para los padres, son expulsadas y deben formar nuevas estructuras familiares o de grupo. Se da aquí ya la tríada mimética, en la medida en que la cría ya madura se convierte en un rival para el padre o para la madre, no solo con respecto a la obtención del alimento o el dominio del territorio, sino también como competidor sexual. Lo que es cualitativamente diferente en la cultura humana es que esta estructura triádica, por así decirlo, se comprime, contiene mayor energía. En buena medida porque es una estructura dinámica, no solo la tríada en sí, sino la estructura triádico-trinitaria en su conjunto.

Insistimos, nuestra hipótesis es que lo que da lugar a la cultura humana es precisamente una presión social excesiva. Se trata de un diferencial que, en lugar de producir la separación de ciertos *bíoi* de la *zoé*, genera *zoés* más complejas que las naturales, que contienen más energía, lo que supone un salto cualitativo a todos los niveles.[18] Es posible que esto se haya visto influenciado por agentes no humanos, por especies alienígenas o extraterrestres, como numerosos investigadores defienden. No dominamos este tema lo suficiente como para afirmar nada al respecto. En todo caso nuestro enfoque es poner el énfasis en el cómo antes que en el quién. Que otras especies superiores no humanas hayan tenido influencia en la manera en que el ser humano ha dado el salto desde la naturaleza a la cultura es muy posible. Pero en todo caso habría tenido lugar en el marco de la MHS. En otras palabras, la influencia de estas entidades alienígenas o extraterrestres la consideramos, en el caso de que sea cierta, como un

elemento más de los muchos que intervienen en la máquina, como un toroide más de los muchos que se solapan en la máquina toroidal-vorticial. Lo cierto es que esto encajaría bien con la preponderancia que juega lo trascendente, lo espiritual, en la MHS, con respecto a lo inmanente, a lo corporal. Pero no hay que olvidar que esta mecánica no es lineal y en ella todo lo inmanente es en algún grado trascendente, y todo lo trascendente es en algún grado inmanente. O en otras palabras, en la MHS actúan todos los órdenes de la existencia, todos ellos son activos y pasivos en algún grado. Al mismo tiempo que entre estos distintos órdenes de la realidad, de la vida, hay jerarquías, y no todos ellos son activos y pasivos en el mismo grado.

Lo que diferencia al humano del animal no es en un principio la capacidad intelectual, ni el pensamiento práctico, ni la inteligencia. Todo esto es secundario. Lo que hace posible que una comunidad animal se convierta en humana es que, ante circunstancias excepcionales de presión por la supervivencia, da un salto cualitativo, desarrolla una forma diferente de canalizar, de amortiguar, de absorber, este diferencial energético. Este mecanismo es la MHS. Walter Burkert ha mostrado que lo que diferencia al hombre de los bonobos y de otros chimpancés que lo precederían en la cadena evolutiva, es que los hombres celebran rituales.[19]

Dicho de una manera más gráfica, las tríadas miméticas animales son más rígidas. No pueden ser comprimidas tanto como las humanas. En el momento en que se comprimen, en que se ponen en tensión, se rompen, tienden a formarse nuevas tríadas. Las tríadas miméticas humanas, por el contrario, serían más flexibles, podrían comprimirse más que las animales, transmitir estos excesos de tensión de unas a otras. En particular en las trinidades, es decir, en los *bíoi* sagrados, en los protagonistas de los rituales HSs. Esto es tanto como decir que la cultura humana introduce, desde que surge, la trascendencia como dimensión superpuesta a la inmanencia, y con ello la simbolización. El primer hombre es al mismo tiempo *homo necans*, *homo gaudens* y *homo symbolicus*. Y después vendrá el *homo sapiens*, pero sin poder dejar de ser al mismo tiempo los tres anteriores. La cultura surge, no de la inteligencia, sino de la capacidad de las comunidades para construir MHSs, esto es, para operar como *zoés* culturales. Y si esto sucede es porque determinados grupos prehumanos se han visto sometidos a una presión, a una rivalidad excesiva, que han sido capaces de absorber en el mecanismo cultural. Esta presión por la supervivencia, sea por condiciones naturales, por rivalidad con otros grupos, por influencia o manipulación alienígena,

hace que la máquina natural se convierta en MHS. Entonces la máquina canaliza esta ELA excesiva, bien hacia el interior o bien hacia el exterior de las comunidades, bien en forma de sacrificio, o de guerra, o de caza, pero todos ellos ya rituales, ya simbólicos, ya sádicos. Enseguida veremos una vez más que no podemos desligar lo libidinoso de lo agresivo, lo sacrificial de lo hierogámico, y que uno de los motivos fundamentales de las guerras entre los pueblos primitivos son los raptos de mujeres. Aquí vemos otra vez la misma mecánica de fondo que encontrábamos en los cazadores que copulan con las presas una vez atrapadas.

En lo que hay que insistir es en que la MHS establece fronteras, tanto al interior como al exterior. Hay un dentro y un fuera, pero tanto un fuera interior como uno exterior. Estos términos hay que entenderlos de manera similar a orden y crisis, hay que entenderlos también como oposición entre comunidad y *bíoi* sagrados. En este sentido hablamos de endoantropofagia y endoasesinato, y a continuación endogamia, como las primeras prohibiciones. Afectan a una *zoé*, sea un clan, una tribu o una nación, pero siempre desde la mecánica de la oposición con respecto a otra *zoé* o con respecto a un *bíos* sagrado. De manera que la *zoé* externa, enemiga, está también marcada con el carácter de lo sagrado. El modo orden es aquel en el que estas fronteras, en el sentido conceptual del término, están bien delimitadas. El modo crisis es aquel en el que estas fronteras se desdibujan y vuelven a ser establecidas, en forma de rituales HS.

Todo lo que estamos diciendo abunda en la idea de que la cultura supone una forma de perversión LA, de sadismo genérico, esto es, de sadismo de la *zoé*. El ser humano no es menos violento que los animales, es más. Solo que se trata de una violencia de otro orden, de una violencia que es capaz de amortiguarse, de canalizarse, de desencadenarse, socialmente mediante la MHS. Lo mismo podemos decir del goce, porque de hecho el sadismo vincula la violencia y el goce. El hombre no es más casto, no es menos promiscuo que los animales, es más perverso, menos casto, más promiscuo. Solo que se trata, insistimos, de un goce canalizado por la MHS. La cultura por entero, todas las instituciones, todas las formas de civilización, están atravesadas desde un principio por esta dimensión perversa y sádica, como un elemento constitutivo del que no se pueden desembarazar. Cultura y barbarie forman, como comprendió bien Walter Benjamin, dos caras de la misma moneda. Pero más bien habría que decir cultura y sadismo, cultura y perversión. Si el goce y la violencia humanas parecen distintos a los

animales es solo porque, gracias al salto cualitativo del que estamos hablando, son sublimados, son transmutados en goce y violencia de la *zoé*. La cultura goza, la cultura desea, la cultura amenaza, la cultura violenta. No solo con ejércitos, policías y cárceles, también con cada letra, con cada ladrillo, con cada reloj, con cada ritual, con cada poema. Freud y todos sus seguidores nos han dicho que la cultura implica la represión de las ELAs de los individuos. Pero lo que hay que enfatizar es que esta represión supone el sadismo y la perversión de la cultura en su conjunto. Lo que nos une es en última instancia esta perversión y este sadismo compartidos. Si la cultura humana es capaz de absorber el exceso de presión social que como decimos la origina, es porque canaliza este excedente LA a través de los *bíoi* sagrados. El ser humano no es menos violento o menos promiscuo que los animales, solo administra su violencia y su goce socialmente, premeditadamente, perversamente, sádicamente, en el sentido más social, más sofisticado, más sublimado de estos términos. Y lo hace mediante la MHS y mediante los *bíoi* sagrados.

Volviendo al asesinato y a la antropofagia, si estas son las primeras prohibiciones es porque son los obstáculos fundamentales para el crecimiento, el fortalecimiento, la cohesión, de la *zoé*, en el contexto de la rivalidad con otras *zoés*, tanto humanas como animales. De ello dan cuenta numerosos mitos de origen, de nuevo como práctica-frontera, vinculada a *bíoi* sagrados o a *zoés* rivales, pero retomada ritualmente en forma de ingesta sacrificial. Ya hemos dicho que las prohibiciones no se pueden entender sin las transgresiones, que de hecho son las que instauran a las primeras, que son el motor de las transformaciones sociales. Pero lo que hay que destacar es que unas y otras conforman estas líneas de frontera, que se pueden dar hacia el interior o hacia el exterior. En otras palabras, que la dialéctica entre prohibición y transgresión está siempre inscrita en una mecánica de rivalidad, sea entre la *zoé* y los *bíoi* sagrados o entre distintas *zoés*. La paradoja es que habitualmente las culturas dominantes también han pasado por los estadios menos *civilizados*, más *bárbaros*, de las culturas dominadas. Solo que han desarrollado mecanismos de canalización de la violencia menos explícitos, más sutiles, más *civilizados*, menos *bárbaros*. Las culturas dominadoras reprueban los comportamientos de las dominadas, pero como excusa para ejercer contra ellas una violencia que no es más que una versión más refinada. Y este refinamiento es sobre todo el de la canalización LA, es decir, el de la MHS.

En suma, la rivalidad siempre está presente y se pone de manifiesto al mismo tiempo en la violencia real y en la moral. Las morales también rivalizan, las morales también encarnan la violencia, y de una forma tanto más sutil cuanto más dominadora es la cultura. Las culturas dominadoras han conseguido abolir ciertas prácticas porque, por lo motivos que sea, se ha ejercido una mayor presión social. Entonces pueden reprobar estas prácticas en las culturas dominadas, en la misma medida en que han sido reprimidas en las dominadoras. Esto es fundamental para comprender por qué el denominado *progreso* cultural o moral lleva siempre implícita esta dimensión represora y autorepresora, que se libera en forma de goce y de violencia sublimados, de perversión, de sadismo. Por eso en las culturas dominantes es donde más perversión, más sadismo, más decadencia encontramos, sobre todo entre sus élites, que son las que en última instancia conocen y manejan la MHS. Hablaremos al final del libro de sociedades secretas.

Como decíamos la antropofagia está presente en numerosos mitos y rituales. Es el centro en torno al que gira la religión cristiana. Tal como se puede observar en restos arqueológicos, en ciertas culturas muy primitivas se celebraban rituales antropofágicos en los que se horadaban cabezas humanas, supuestamente para sorber sus sesos en el marco de un banquete sacrificial.[20] Pero hay que insistir en que siempre que encontramos una práctica ritual, esta hay que entenderla no tanto como regla sino como excepción, no tanto como práctica común, sino como ritual sagrado que busca precisamente tabuizar ciertos comportamientos en el ámbito profano. El ritual HS es una suerte de ventana que nos ofrece una panorámica del pasado, una especie de viaje en el tiempo para entrar en contacto con una realidad ya desaparecida en el ámbito profano, conservada celosamente por las castas político-religiosas. En este sentido, es como un museo. Lo que quiere decir a su vez que nuestros museos de hoy responden también a una mecánica mitico-ritual. Son heterotopías y heterocronías, como propuso Michel Foucault.[21]

Pero lo que estamos tratando de comprender en este punto es cómo se produce el salto desde la naturaleza a la cultura. Hay que poner el foco por lo tanto en aquellos casos de asesinato y antropofagia que más fácilmente pueden darse en el estado natural, es decir, los de los *bíoi* más débiles. Como ha señalado Jean Przyluski, en las culturas más primitivas, en situaciones de escasez, se mataba a los ancianos para que los jóvenes

pudiesen sobrevivir, o a los bebés femeninos para que sobreviviesen los masculinos.[22] Heródoto nos habla de los indios padeos, que mataban a sus ancianos y enfermos y devoraban su carne cruda.[23] Estas prácticas, que suponen ya un nivel de pensamiento racional que se contrapone a los instintos naturales, han debido de ser determinantes para la instauración de la primera MHS.

En numerosos mitos encontramos sacrificios e ingestas de los hijos por los padres o por algunos de los adultos del clan.[24] Es razonable pensar que en los grupos prehumanos primase el instinto de supervivencia de los individuos adultos sobre el instinto reproductor o protector de las crías, siempre en situaciones de crisis aguda.[25] Esto es, en situaciones de crisis, los integrantes más débiles de la tribu serían los primeros en ser víctimas y alimento de los más fuertes. No solo crías, sino también mujeres, ancianos o enfermos.[26] Pero si, como hemos propuesto, la tendencia que se impone y que transforma la naturaleza en cultura es el fortalecimiento de la *zoé*, entonces parece evidente que los miembros que requieren de protección son crías y mujeres. Esto no contradice la tendencia natural que encontramos en los animales, que están dispuestos a poner su vida en riesgo para proteger a sus crías, o rivalizar hasta la muerte por acceder a parejas sexuales. La cultura, insistimos, no se opone a la tendencia natural, sino que la intensifica, la desarrolla por otros medios, los medios de la MHS.

Pues bien, nuestra hipótesis es que el salto cualitativo que la MHS introduce, en lo que a la protección de madres y crías se refiere, es, paradójicamente, hacerlas protagonistas de la máquina, convertirlas en *bíoi* sagrados, ser el centro de hierogamias y de sacrificios. Lo que distinguiría a un clan o a una tribu de humanos primitivos de sus ancestros no humanos, es que los primeros establecerían una diferenciación social entre *bíoi* sagrados y *bíoi* profanos, y estos *bíoi* sagrados lo serían en la medida en que protagonizarían las transgresiones que instauran las prohibiciones. Para proteger a la mujer durante el embarazo, el parto, la crianza,[27] la MHS pone en escena precisamente lo opuesto, la hierogamia y el sacrificio, la orgía, la violación, el linchamiento, el canibalismo. Para mostrar lo que no se debe hacer. Todo ello de manera excepcional y progresivamente ritual, simbólico, en la figura de los *bíoi* sagrados, que sirven como referencia negativa para los *bíoi* profanos.

De manera que después del tabú del asesinato e ingesta de los miembros más fuertes del grupo, ha debido de instaurarse el mismo tabú con respecto

a las crías y a las madres.[28] Los numerosos tabúes que protegen a las mujeres menstruantes, embarazadas, parturientas, a las madres y a las crías, que encontramos en las culturas primitivas, apoyarían nuestra hipótesis.[29] Insistimos en que se trata de tendencias naturales que simplemente son ligeramente modificadas y reforzadas por la cultura mediante la MHS. Siempre que hay un tabú es para reprimir una tendencia más natural que la cultura que dicho tabú instaura. Y siempre que hay un tabú debemos pensar que hay, o en algún momento ha habido, un ritual excepcional que lo mitiga.[30] Esta mecánica paradójica es la que permite comprender que la tabuización del asesinato e ingesta antropofágica, tanto la de adultos fuertes como la de madres y crías, no ha podido hacerse, en un principio, sino mediante su transgresión.

En las culturas ancestrales encontramos numerosas estatuillas femeninas, a menudo en actitudes eróticas, orgiásticas, extáticas, pero también dando a luz, dando de mamar, acompañadas de sus crías. Estas representaciones ponen de manifiesto que la mujer y la fecundidad están en el centro de los cultos más primitivos.[31] Lo que hay que aclarar es que, en un principio, no serían tanto las doncellas las que serían objeto de estos cultos, sino las madres, precisamente porque son la fuente de la reproducción de la horda. Recordemos que muchas de estas estatuillas de la fertilidad retratan a mujeres de edad avanzada, con grandes caderas y grandes pechos, que sin duda han sido y son madres, y probablemente prolíficas.[32] Pero nuestra hipótesis va más allá y propone que, antes de que estas matriarcas y sus crías fuesen deificadas, habrían sido objeto de orgías, violaciones y sacrificios.

También hay que pensar que el sacrificio se haya centrado antes en las crías que en las madres, de nuevo pensando en que son las criaturas más débiles. En los mitos más primitivos encontramos también este tipo de sacrificios. Como veremos al final de este trabajo con más detalle, el sentimiento de vinculación de la muerte y de la vida, de la muerte como alimento de la vida, es central en la MHS. Y esto ha debido de estar vinculado desde un principio a estas divinidades de la fertilidad. Son dadoras de vida en la misma medida en que son también dadoras de muerte.

El criterio de base es siempre el mismo: las primeras prohibiciones se instauran mediante transgresiones. Por lo tanto, ha debido de haber sacrificios de niños y de sus madres en diferentes combinaciones en función de las circunstancias. Y además sabemos que en el corazón de la MHS lo

sexual y lo alimenticio, se funden. Esto significa que las primeras MHSs han debido de consistir en distintas combinaciones de todos estos elementos: infanticidios, feminicidios, incestos, violaciones, orgías, todo ello vinculado con la antropofagia en sus distintas variedades, ingesta de carne cruda, bebida de sangre y otras sustancias corporales, etc. El criterio de lo que no se puede hacer se aprende haciéndolo. Pero el mismo principio hay que aplicarlo a fenómenos como el del asco, la repugnancia, la fealdad, etc. Algo se convierte en asqueroso porque hay una cultura que en algún estadio consiste en experimentar ese asco. Después todo eso se va ritualizando, disociando, simbolizando, etc.

Creemos que lo que en estas primeras divinidades de la fertilidad se sacraliza no es tanto la sexualidad como la fertilidad. Que antes que las doncellas los *bíoi* sagrados son matronas prolíficas. Después será la sexualidad el centro, y entonces serán las doncellas las que atraigan la atención y generen la rivalidad entre los hombres. Lo que no deja de ser una forma de control y protección de la fertilidad. En todo caso la doncella y la matrona remiten ambas a lo mismo, primero a la protección de la fertilidad y a partir de ahí a todo el régimen de intercambios primitivos, de herencias, de dotes, de obligaciones. La doncella y la matrona simplemente ponen el énfasis en el momento anterior o en el posterior al nacimiento, pero se refieren a lo mismo.

En todo caso la excepcionalidad hierogámica, del tipo que sea, orgiástica, incestuosa, adúltera, raptora, es la transgresión que hace posible que se respete la prohibición y con ella se proteja la fertilidad. Las dos figuras femeninas de la trinidad FMF de las que hemos hablado están implícitas desde un principio en la MHS, ambas actuando en paralelo, de manera complementaria, la promiscuidad y la castidad, el polo sexual y el polo fértil. De hecho, esta polaridad que se da en la trinidad FMF es afín a la que acabamos de plantear entre doncellas y matronas. La encontramos de manera muy clara en Eleusis, con Core y Deméter.

En las comunidades primitivas lo que encontramos predominantemente como Diosas Madres no son jóvenes núbiles sino mujeres de anchas caderas, grandes vientres, pechos caídos, como es el caso de una de las más conocidas, la Venus de Willendorf.[33] Se trataría de regímenes predominantemente matriarcales en los que estas matriarcas serían el centro de la vida en estas comunidades, las figuras articuladoras de la cohesión social. Que lo que está en el centro de su culto, de su adoración, de su

protección por la MHS, es la fecundidad, y no simplemente la sexualidad, se pone de manifiesto, insistimos, en el hecho de que muchas de estas diosas aparecen embarazadas, pariendo, presionando sus pechos, dando de mamar a sus hijos, etc.[34] Otra de las combinaciones, en un determinado estadio de desarrollo, tal como nos sugiere el mito de Deméter y Core, es que se hayan sacrificado doncellas para representar la promiscuidad, y como contrapunto se haya hipostasiado la imagen de la madre casta y entregada.

Todo esto pone de manifiesto hasta qué punto la hierogamia y el sacrificio se funden. Pero también, para ser más exactos, cómo el sacrificio engloba a la hierogamia. Decíamos que el sacrificio de madres y crías ha debido de ser el mecanismo que hacía posible su protección. Antes de ser adoradas estas Diosas Madres y sus crías han debido de ser sacrificadas en diferentes combinaciones. Pero si ellas son las garantes de la fecundidad, entonces es evidente que estos sacrificios han debido de ser desde un principio hierogamias-sacrificios. En otras palabras, lo que se sacrifica —para sacralizarlo— es el principio fecundador mismo. Esta es la clave para entender la vinculación profunda de hierogamia y sacrificio. De manera que volvemos a encontrarnos con los dos vórtices, el hierogámico y el sacrificial, formando parte de un mismo toroide. Cuanto más profundamente indagamos en la mecánica HS más nos topamos con este punto en el que ambos fenómenos son inseparables.

La sacralización de la maternidad, la vinculación de la hierogamia y el sacrificio, vuelven a aparecer una y otra vez en estadios culturales más desarrollados. En la medida en que el ritual sagrado tiende a conservan estratos culturales y morales más antiguos ya desaparecidos en el ámbito profano. Es el caso de los antiguos misterios, en los que como sabemos el ritual gira en torno a la fecundidad, pero como la otra cara de la moneda del sacrificio. En los Misterios de Eleusis, tal como afirman diversos autores cristianos primitivos, el sexo femenino "se presentaba a las miradas de los iniciados. Deméter es descrita como *anasyrmene* (es decir, que muestra el sexo levantándose la ropa)..." Algo similar encontramos en las misas negras medievales, como en un rito en el que una mujer desnuda se tendía sobre el altar, con las piernas abiertas, y mostraba su sexo —*os sacrum*, 'boca sagrada'—, de una manera similar a como lo hacían algunas diosas de la fertilidad primitivas.[35] Otra vez la conjunción del altar sacrificial y el hierogámico, de la encarnación erótica y la alimenticia. Sabemos que tanto

en el caso de los Misterios eleusinos como en los rituales de brujería estos elementos de carácter hierogámico estaban asociados a rituales sacrificiales, en algunos casos de niños.[36] Para la MHS la muerte y la vida no son términos opuestos sino complementarios. La muerte alimenta a la vida, pero a la vida a otro nivel. La MHS articula estos saltos de nivel.

Recapitulando, nuestra tesis es que el primer tabú que instaura la MHS es el de la endoantropofagia-endoasesinato, en las situaciones más críticas, poniendo el énfasis en los *bíoi* más fuertes —hombres adultos—. Y en situaciones menos críticas haría lo propio con los *bíoi* más débiles —madres y crías—. Y es lógico pensar que una vez que se practica uno de estos sacrificios, una vez que la cultura aprende este mecanismo cultural, se ha debido de extender al otro por analogía. De manera que en rigor no tiene sentido cuál precede a cuál, porque como decíamos la mecánica HS supone estas superposiciones, estas transferencias. Y además como sabemos el sacrificio de mujeres y de crías implica la hierogamia. Por lo tanto, hay que pensar que la MHS ha surgido como tal desde un principio, que la MS y la MH han operado siempre en tándem. Aún así parecer seguir existiendo una prioridad de la MS para el caso de los adultos fuertes que garantizan la seguridad de toda la *zoé*. Pero esta prioridad no hay que entenderla tanto en sentido temporal como en el de la intensidad de las crisis. En las crisis más agudas estos sacrificios han debido de ser prioritarios, pero en paralelo al de doncellas, matronas y/o niños en crisis menos agudas.

En lo que hay que insistir es en que si estos *bíoi* sagrados hacen posible la cohesión social es porque son compartidos por todos los *bíoi* profanos. Si estas mujeres y estas crías son sagradas es porque son las mujeres *de todos* y los hijos *de todos*. Lo que a la larga se transforma en las mujeres y los hijos *de nadie*. Entre lo uno y lo otro se articula un poder-religión más comunitario, más compartido, más inmanente, o bien más centralizado, más focalizado por las élites, que participan en algún grado de esta sacralidad. Esta polaridad se corresponde naturalmente con regímenes predominantemente matriarcales, en los que se desconoce el rol que la paternidad desempeña en la fertilidad, o con regímenes más patriarcales. [37]

Nuestra tesis es que, en los primeros estadios de la cultura, determinados *bíoi* son sagrados porque canalizan el excedente LA social, sea en forma de orgía, de violación o de linchamiento. En el caso de las primeras diosas de la fertilidad, si estas mujeres son sagradas es, en un principio, porque todos

los hombres de la comunidad se unen sexualmente con ellas en rituales orgiásticos, esto es, hierogámicos. Siempre en el ámbito de lo sagrado, es decir, de manera excepcional, como contrapunto y como mitigación de las prohibiciones. Estas transgresiones compartidas son las que, en los estadios más primitivos de la cultura, proporcionan cohesión al grupo. De manera muy similar a lo que hemos visto que sucede en rituales de propiciación de la caza, basados también en la alternancia de la promiscuidad y la abstinencia. De la misma manera que, como afirma Girard, todos los *bíoi* profanos participarían en la forma más primitiva de sacrificio, el linchamiento colectivo. Y lo mismo podemos decir de los hijos que son fruto de estas uniones sagradas. Son considerados transgresores, ilegítimos, excesivos. Y por todo ello candidatos privilegiados, como adelantamos en su momento, a ser sacrificados. Pero lo que también caracteriza a estos *bíoi* sagrados es que no pertenecen a ningún clan en particular sino a lo *zoé* en su conjunto. Son, por así decirlo, hijos del conjunto de la *zoé*. En este sentido son cohesionadores. O bien, siguiendo la misma lógica, pueden ser hijos compartidos por varias fratrías o tribus aliadas. De esta manera, estos *bíoi* sagrados, no solo los niños, sino también los adultos, tanto mujeres como hombres, desempeñan un papel central como articuladores de lo social. También como elementos de transformación del *statu quo*, como referencias comunes entre distintas agrupaciones que gracias a ellos canalizan en común unos excedentes LAs que de otra manera podrían amenazar estas alianzas. O dicho de una manera mucho más sencilla: el conflicto entre dos partes se resuelve en el momento en que deciden designar a un tercero como enemigo común, siendo este tercero lo mismo un enemigo de guerra que una víctima sacrificial.

De manera que es difícil distinguir entre asesinato y antropofagia, por un lado, e incesto, por el otro, en la medida en que todos ellos están vinculados en la estructura triádico-trinitaria. Insistimos, la MHS puede oscilar entre estos polos, pero estos están siempre implícitos en algún grado. A pesar del carácter forzosamente especulativo del tema que nos ocupa, de lo que no cabe duda es de que, desde siempre, la dimensión libidinosa y la agresiva están vinculadas, y con ello la hierogámica y la sacrificial. Una vez más, aunque ponga el énfasis en el polo sacrificial o en el hierogámico, nuestra tesis es que la MHS surge como complejo único desde un principio. Ha podido operar más como MS o más como MH en contextos concretos, pero una vez que las comunidades adquieren una cierta complejidad la máquina

integra ambos polos y define un cierto equilibrio entre reproducción social y contención moral, una determinada constelación de fuerzas en el marco de las estructuras triádico-trinitarias, de manera que la transgresión sigue siendo el motor de las transformaciones sociales pero contenida por la prohibición. Un equilibrio siempre provisional, siempre inestable, en la medida en que la máquina oscila entre prohibición y transgresión, entre orden y crisis, entre hierogamia y sacrificio.

De ahí que digamos que asesinato-antropofagia e incesto sean difícilmente independizables. Es verdad que hemos dicho que el asesinato-antropofagia ha debido de ser la prohibición más fundamental. Pero hay que interpretar esta hipótesis no tanto en términos temporales o históricos como estructurales,[38] en el marco de la alternancia cíclica entre crisis y orden. Teniendo en cuenta que las crisis suponen por definición una regresión. No se puede hablar de linealidad histórica en el tema que nos ocupa sino más bien de una curva oscilatoria, zigzagueante, hecha de idas y venidas, de progresos y regresiones. Si la antropofagia-asesinato es más fundamental que el incesto es en el marco de esta mecánica cíclica de crisis y orden. De manera que, en la práctica, podemos considerar que asesinato-antropofagia e incesto surgen en paralelo, en la medida en que ambas transgresiones se relacionan, se sobredeterminan, la una a la otra, en el marco de la estructura triádico-trinitaria. Pero al mismo tiempo hay que reconocer un papel más crítico a la antropofagia-asesinato que al incesto. Esto es, no se trata tanto de una precedencia como del hecho de que en las crisis más críticas, valga la expresión, el polo del asesinato-antropofagia, y por lo tanto el del sacrificio, es más determinante. Todo ello en el marco de nuestra tesis de que lo que caracteriza a las primeras culturas humanas es posibilitar comunidades más complejas, más estructuradas, más poderosas, más reprimidas y más represoras. En otras palabras, en las situaciones más críticas, la supervivencia de la *zoé* es dominante respecto de su pureza. Sacrificar a los *bíoi* transgresores, especialmente a los que transgreden el tabú de la antropofagia, es prioritario frente a los que transgreden el tabú del incesto.

En cuanto al tema de la caza, hay que insistir en que la mecánica que la rige es la misma que la de las hierogamias-sacrificios. Se podría pensar en un principio que se trata más de un sacrificio que de una hierogamia, en la medida en que de lo que se trata es de dar muerte e ingerir un animal. Pero esta idea es fruto de nuestra visión del mundo funcionalista y

compartimentalizadora y no se corresponde con la realidad. Para el hombre primitivo no existen estas diferencias, porque, en el marco de la MHS, hierogamias y sacrificios son parte de una misma mecánica, son fenómenos análogos y complementarios entre los que se producen transferencias y sustituciones LAs. Lo que está en el trasfondo de toda la vida primitiva es la transmutación de estas energías: transmutación de las energías de los *bíoi* en energías de la *zoé*, transmutación de energías libidinosas en agresivas, etc. Lo importante no es si estas energías son de goce o de violencia, maléficas o benéficas, de hecho, están oscilando permanentemente entre un polo y otro. Lo importante es que se produzcan estos flujos de manera coordinada, armoniosa, eficaz, catártica y anártica, en el marco de las distintas actividades —el descanso, la abstinencia, la fiesta, la caza, la orgía, el sacrificio, etc.—. Si hemos hecho la distinción entre lo endo y lo exo es en este sentido. Todo lo que pertenece a lo endo lo hace en la medida en que participa de esta mecánica de confluencia y canalización de flujos. Pero estos no pueden organizarse, canalizarse, transferirse, desencadenarse, si no es con la intermediación de lo exo. Lo endo y lo exo son dos caras de una misma moneda.

La misma distinción estructural entre lo endo y lo exo se da en distintas actividades, en la medida en que están gobernadas por la misma mecánica, con las mismas distinciones entre lo endo y lo exo, lo profano y lo sagrado, la prohibición y la transgresión. Estas distinciones son las importantes y no las de hombres o animales. Estas estructuras comunes explican por qué un clan totémico considera a su tótem como un pariente. Porque la misma MHS afecta a la actividad cinegética y a la reproducción social, a lo alimenticio y a lo erótico-sexual. Y lo mismo podemos decir en términos generales con respecto a la guerra. Y en estadios más desarrollados de la cultura, con respecto a la agricultura, que se superpone a la fertilidad humana. La caza, la guerra y el sacrificio son estructuras análogas, todas ellas inscritas en una misma MHS. No es que el ser humano, como defienden algunos estudiosos, se distinga por enterrar a sus semejantes. Lo que habría que decir más bien es que el hombre se distingue de sus antecesores no humanos porque celebra sacrificios, tanto de hombres como de animales. Porque hace de la guerra una religión. O mejor dicho, porque la guerra, la caza y el asesinato de sus semejantes son la base de su religión. En este mismo sentido hay que poner en cuestión la polémica sobre si los sacrificios humanos son anteriores o posteriores a los animales. Otra vez la

cuestión misma está mal planteada, no tiene sentido. Ambos son formas de sacrificio, ambas están inscritos en la misma MHS, ambas se dan en paralelo, ambos oscilan como polos de la misma máquina, entre unos y otros se producen transferencias y sustituciones. Simplemente en determinados contextos culturales los unos predominan sobre los otros. Incluso en un determinado momento puede parecer que los sacrificios humanos han desaparecido, que han sido sustituidos por los animales. Pero esto es una visión reduccionista del saber oficial que por definición está al servicio de las élites que siguen practicando hoy sacrificios humanos, como hace milenios. ¿Por qué se habría de modificar una práctica que funciona tan bien? En suma, no tiene sentido decir si fueron antes los sacrificios humanos o los animales. Todo lo que se puede decir es que *en el principio fue la MHS*. En el principio fue la conjunción y la disyunción de todos los planos de la realidad. Los que nos hablan de precedencias y de derivaciones ponen el foco solo en la disyunción, pero se olvidan de que esta no tiene sentido sin la conjunción.

Así, como ha señalado Walter Burkert, los primeros enterramientos de animales en el Paleolítico inferior son contemporáneos de los enterramientos humanos: "En la paleontología y la etnología goza de amplia aceptación la tesis de que el hombre muerto y el animal muerto eran tratados de igual forma."[39] Lo que es determinante no es la distinción entre el animal y el hombre, sino la de lo endo y lo exo, lo profano y lo sagrado, la prohibición y la transgresión. En otras palabras, lo que es determinante es *dónde* está la MHS situando esta frontera, en un momento determinado, en una cultura determinada. La misma mecánica afecta a la caza, la guerra, la distribución de la riqueza, la reproducción social, la herencia, etc. La misma mecánica transfiere flujos de ELA entre unos y otros de estos ámbitos. De ahí que en las culturas primitivas se utilicen los mismos términos para cosas que a nosotros nos parecen muy distintas, como es el caso de un padre humano y un padre animal.[40] Porque lo que los términos *padre* o *hermano* o *esposo* verdaderamente *significan* en ese momento concreto del desarrollo cultural es prohibición-transgresión del tabú. *Padre*, *madre*, *esposo*, *esposa*, *hermano*, *hermana*, etc., son todos aquellos que comparten un mismo régimen de prohibiciones con respecto a quien los designa.[41] Radcliffe-Brown nos dice que, entre los primitivos australianos, cierto nativo denominaba al canguro su "hermano mayor":

"El nativo que así hablaba no quería decir que los individuos de la especie canguro fueran sus hermanos. Quería decir que él mantenía una relación social con la especie canguro, considerada como una entidad, *semejante* a la que un hombre mantiene con su hermano mayor en el sistema de parentesco."[42]

En otras palabras, la misma mecánica supone los mismos términos en categorías diferentes. Planos que de hecho se distinguen en el ámbito profano pero no en el sagrado, se distinguen en la disyunción pero no en la conjunción. El término es un símbolo a través del que se producen estas conjunciones. En este sentido hay que interpretar que en muchas culturas primitivas se utilicen los mismos nombres para relaciones de parentesco diferentes pero que comparten una misma estructura de prohibiciones y que por ello son asimilables.[43] El lenguaje se construye sobre esta mecánica de prohibiciones y transgresiones, esto es, sobre la MHS, de la que es un plano más, como veremos más adelante.

Lo que es determinante, insistimos, no es el hacer o el no hacer, sino el hacer y el no hacer coordinados del conjunto de la comunidad, y en coordinación con el resto de los planos de la realidad. Todo tiene su tiempo como dice el Eclesiastés: "[t]iempo de nacer, y tiempo de morir; tiempo de plantar, y tiempo de arrancar lo plantado; tiempo de matar, y tiempo de curar; tiempo de destruir, y tiempo de edificar..."[44] De lo que se trata es de hacerlo de manera coordinada. Esto es lo que ha olvidado la cultura moderna, que ha absolutizado, hipostasiado, disociado, las nociones de prohibición y de transgresión, de inocencia y de culpabilidad, de bien y de mal. Que ha dejado de comprender y de experimentar que estas oposiciones no tienen sentido si no es como caras de la misma moneda, como situaciones complementarias que deben darse de forma cíclica para que la realidad cultural tenga sentido, se renueve, sea encarnada por la vitalidad natural. Esta armonización de los flujos LAs, esta reciprocidad de los términos dicotómicos que definen la MHS, permite entender muchos de sus elementos. Por ejemplo, por qué en el banquete sacrificial es habitual que deba consumirse toda la víctima, por qué los restos no consumidos se queman, se entierran, se arrojan al mar, se conservan de manera especial.[45] Porque se trata de consumirla de manera colectiva, ritual, excepcional, de conjurar el riesgo del consumo individual, asocial.[46] Todo lo contrario de lo que sucede en la decadente sociedad de consumo capitalista, en la que

esta dialéctica se ha invertido por completo, en la que la vida comunitaria tiende a ser sustituida por consumo individual.[47]

Lo que está en juego en la MHS es, como mostramos en su momento, la domesticación de las energías individuales excesivas. En este sentido hay que entender el término represión. Como amortiguación, contención, canalización, desvío, absorción, de las energías naturales individuales excesivas, evitando que estas subviertan la armonía de las energías sociales. Pero es este exceso el que, paradójicamente, alimenta la máquina cultural. De manera que la represión es también una recuperación. La MHS se alimenta de este exceso y lo transforma en un exceso de otro orden, sublimado, cultural, del orden de la segunda naturaleza.

1.2. El incesto

"Ningún varón se llegue a parienta próxima alguna, para descubrir su desnudez. Yo Jehová. La desnudez de tu padre, o la desnudez de tu madre, no descubrirás; tu madre es, no descubrirás su desnudez. La desnudez de la mujer de tu padre no descubrirás; es la desnudez de tu padre. La desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre, nacida en casa o nacida fuera, su desnudez no descubrirás. La desnudez de la hija de tu hijo, o de la hija de tu hija, su desnudez no descubrirás, porque es la desnudez tuya. La desnudez de la hija de la mujer de tu padre, engendrada de tu padre, tu hermana es; su desnudez no descubrirás. La desnudez de la hermana de tu padre no descubrirás; es parienta de tu padre. La desnudez de la hermana de tu madre no descubrirás, porque parienta de tu madre es. La desnudez del hermano de tu padre no descubrirás; no llegarás a su mujer; es mujer del hermano de tu padre. La desnudez de tu nuera no descubrirás; mujer es de tu hijo, no descubrirás su desnudez. La desnudez de la mujer de tu hermano no descubrirás; es la desnudez de tu hermano. La desnudez de la mujer y de su hija no descubrirás; no tomarás la hija de su hijo, ni la hija de su hija, para descubrir su desnudez; son parientas, es maldad."[48]

En el apartado anterior hemos mostrado por qué la antropofagia-homicidio ha debido de ser la primera prohibición. Pero también que esta anterioridad es relativa. Que desde el punto de vista estructural, el de la mecánica HS, que es el que nos interesa aquí, las prohibiciones con respecto a la antropofagia-asesinato y al incesto han debido de establecerse en paralelo. En la medida en que la estructura triádico-trinitaria supone que la represión cultural actúa al mismo tiempo sobre todas las energías, tanto libidinosas como agresivas. Hemos visto que lo que está en el trasfondo de la MHS es, en definitiva, un equilibrio de fuerzas entre el *bíos* y la *zoé*. Lo que hace que la *zoé* prehumana o precultural se convierta en *zoé* humana o cultural es la presión social, que coincide con una represión de las ELAs. Esta represión es la otra cara de la moneda del fortalecimiento de la *zoé* cultural, de su mayor complejidad desde un punto de vista social, que es lo que le permite imponerse a otras *zoés* animales, prehumanas o humanas, y domesticar con mayor eficacia la naturaleza.

Como hemos comentado, lo importante en la MHS no es el objeto concreto de la prohibición o de la transgresión, sino el que estas se den de manera social, coordinada, armoniosa. Las prohibiciones y las transgresiones son, como los procesos de moralización que suponen, antes que nada

convenciones sociales. El ciclo de orden y crisis que preside el mecanismo HS tiene una componente energética y económica fundamental, que es en definitiva la de la circulación, canalización, desvío, absorción, irradiación, etc., de los flujos LAs. Esto se corresponde con actividades o fenómenos, también alternantes y de signo contrario, como el trabajo y la fiesta, la productividad y el consumo, el ahorro y el despilfarro. De todo ello nos han hablado con mucha lucidez Roger Caillois en *El hombre y lo sagrado* y Georges Bataille en varias de sus obras.

Pues bien, hay que inscribir la prohibición de la antropofagia y el incesto en esta mecánica energética y económica. Si en el primer caso se trata de una represión del goce alimenticio, pero también de la violencia que puede implicar acceder a este goce, en el segundo caso se trata de una represión del goce erótico, así como también de la violencia que puede suponer. Aquí vemos cómo las estructuras de ambas prohibiciones son análogas, cómo ambas, por así decirlo, se superponen, se acoplan, operan en tándem, cómo las dos se inscriben en la misma dinámica triádica mimética que está en el corazón de la MHS.

Creemos que esto es fundamental para entender ciertos fenómenos que han intrigado a los investigadores, como el hecho de que en el totemismo los clanes se consideren parientes del tótem y tomen su nombre. La clave está en esta analogía estructural entre el régimen de prohibiciones-transgresiones con respecto a lo erótico y a lo alimenticio, tal como ha sido señalado por Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*:

"... estos paralelos no hacen sino ilustrar... la analogía muy profunda que, en todo el mundo, el pensamiento humano parece concebir entre el acto de copular y el de comer, hasta tal punto que gran número de lenguas lo designan con la misma palabra."[49]

Como ha mostrado también Alberto Cardín en *Dialéctica y canibalismo* estas analogías siguen muy presentes hasta hoy en la mayoría de los idiomas. Veremos que estas analogías se inscriben en la mecánica de sustituciones HSs de la que nos ocuparemos en el próximo capítulo. Pero lo que interesa destacar ahora es que las alusiones a la antropofagia son muy comunes en contextos relacionados con la dominación, la rivalidad, la lucha, el poder, etc. Lo que confirma el lugar central que la antropofagia, y su análogo el incesto, ocupan en la mecánica del poder.[50] Lo mismo podríamos decir de las analogías y metáforas que vinculan el mundo del amor al de la guerra, y que remiten a lo que acabamos de decir. Como ha

mostrado Denis de Rougemont para el ámbito del amor cortés, el lenguaje de la cortesía utiliza a menudo expresiones y términos marcadamente cinegéticos o bélicos: el amante "sitia", "acosa", "asalta", "persigue", etc., a la Dama.[51]

Dada esta analogía y esta superposición de las prohibiciones eróticas y alimenticias, es lógico que las prohibiciones totémicas tiendan a abundar en la edad adulta y a debilitarse en la infancia y la tercera edad.[52] Que se intensifiquen particularmente en las iniciaciones de pubertad.[53] Y que el tótem sexual, el que comparten los integrantes de un mismo sexo, sea, como señala J. G. Frazer, el más sagrado, el que se asocia a los tabúes más graves.[54] En circunstancias normales, es decir, en el ámbito de lo profano, está prohibido comer el tótem del clan, de la misma manera que está prohibido tener relaciones sexuales con miembros del mismo clan. Ambas prohibiciones se pueden o se deben transgredir de manera excepcional. Esto es, se trata de dos estructuras análogas, paralelas, que se superponen. Y de ahí que, como decíamos, se considere al tótem *como* un pariente, se denomine al clan a partir de él.

Pero sabemos que la MHS no puede reprimir una energía más que desviándola hacia un *bíos* o un objeto sagrado, más que transmutándola en una energía social de orden superior. En ambos casos, por lo tanto, tanto en el de la antropofagia-asesinato como en el del incesto, de lo que se trata es de una coordinación y armonización social de estas ELAs excesivas. Estas deben reprimirse en el ámbito de lo profano y liberarse en el ámbito de lo sagrado, contenerse en el día a día, en el trabajo, en la producción, y liberarse en la fiesta, en el consumo, en el despilfarro. Utilizamos intencionadamente términos económicos con la intención de mostrar la vinculación de la MHS genérica con la MHS capitalista.

En suma, esta estructura de prohibiciones y de transgresiones alternativas es la misma tanto para la antropofagia-homicidio como para el incesto, tal como Michel Foucault reconoce en *Historia de la sexualidad*:

"El hecho de que la prohibición sexual aparezca bajo la especie de un juego de fuerzas establecidas por la naturaleza, pero susceptibles de abuso, la aproxima a la alimentación y a los problemas morales que ésta pueda plantear. Esta asociación entre la moral del sexo y la de la mesa es un hecho constante en la cultura antigua."[55]

La mecánica de fondo que rige el tabú del incesto es la misma que la que rige el tabú de la antropofagia-asesinato. Si bien, como hemos sugerido, se

podría dar una cierta preeminencia, reconocer un papel más crítico, a la antropofagia-asesinato, en la medida en que el incesto no es un obstáculo a la supervivencia de la *zoé*. Así, podemos situar el tabú del incesto en un nivel cultural ligeramente más avanzado, en la medida en que supone una dimensión más previsora, con relación a las actividades que proporcionan el sustento.

De lo que se trata es siempre de la misma mecánica: las energías que no se emplean de una manera se pueden emplear de otra, las energías eróticas reprimidas hacen posible una mayor eficacia en la caza, en la guerra, en la agricultura, en la producción. Ya hemos visto la estrecha relación que hay entre la caza o la guerra y la abstinencia erótica. Lo mismo encontramos, en estadios de desarrollo más avanzados, en la agricultura o en actividades productivas. En base a esta mecánica de transferencias y sustituciones LAs se establecen todas las analogías que encontramos en la mitología entre la naturaleza salvaje y las energías libidinosas no reprimidas, por un lado, y entre la naturaleza domesticada por la agricultura y las energías libidinosas reprimidas socialmente: "El principio de la agricultura es el de la unión sexual ordenada."[56]

Un vez más, no se puede hablar de la dimensión erótica como de algo independiente de la dimensión agresiva, con la que está imbricada de manera muy íntima. Si el tabú del incesto aparece sistemáticamente vinculado a los rituales de la fertilidad de la tierra, lo mismo sucede con el sacrificio y la ingesta sacrificial, que en última instancia remiten al asesinato y a la antropofagia. J. G. Frazer nos ha mostrado cómo en numerosas culturas agrícolas la reserva del grano necesaria para el cultivo del año siguiente solía hacerse junto a restos de víctimas sacrificiales, que a su vez se asocian con la siembra.[57] Recordemos lo que hemos dicho de los elementos incorruptibles de los *bíoi* sagrados. Es como si estas partes de las víctimas —carne en conserva, plumas, huesos— conservasen su espíritu. No solo el espíritu de la víctima, sino también el de todo lo que se conjuga con ella, el de todo lo que se conjuga en el ritual, de manera que pasa a ser sagrado, a encarnar lo sagrado. El grano que se reserva para la siguiente siembra encarna lo sagrado y así lo transmite al cultivo de la próxima temporada. Muestra también cómo la dimensión económica, productiva, está vinculada a la represión del consumo, sin la cual la agricultura sería imposible. Y la misma mecánica está implícita en la

ganadería, lo que permitirá comprender el simbolismo profundo de los animales que conforman a menudo las dotes matrimoniales.

Esta dimensión sagrada del grano que se almacena para la siguiente siembra pone de manifiesto hasta qué punto las nociones de alma o espíritu y de trascendencia están vinculadas a la de vida inmortal, y con ello a la manifestación más intensa de goce y de violencia en el ritual hierogámico y/o sacrificial. Acompañar el grano almacenado con restos de la víctima sacrificial es también un mecanismo de protección que asegura su integridad hasta la siguiente siembra. Lo que está en el trasfondo, una vez más, es la MHS que designa como sagrado un cierto objeto, elevándolo a una categoría social superior con respecto a lo profano. Más adelante hablaremos en detalle de las sustituciones HSs, que es lo que está implícito en esta práctica. Se podría decir que los restos del *bíos* sagrado acompañan al grano reservado para la siembra, transfiriéndole de esta manera parte de su sacralidad. Pero también se podría decir, en un sentido más genérico, que entre el *bíos* sagrado y el grano se produce una conjunción ritual. De manera que de nuevo no tiene sentido hablar en términos de antecedencia y de procedencia, sino de mecánica de conjunción y disyunción, de transferencia, de sustitución.

Es significativo que este grano almacenado no es simplemente un objeto. En la medida en que participa de lo sagrado, en la medida en que el ritual hace de él algo encarnado, este objeto se transforma en algún grado en sujeto, esto es, en vehículo de la vida inmortal natural encarnada en la cultura. Nos extenderemos también sobre este tema más adelante. Por el momento lo que interesa subrayar es cómo el ritual HS está en el corazón de las actividades económicas a través de las transferencias LAs que se producen en su marco.

Pero ahora para poder seguir avanzando en el tema del incesto debemos comprender un fenómeno que se asocia estrechamente con él, como es el matriarcado. Hay que entender que, como todo en la MHS, la noción de paternidad no es simétrica a la de maternidad. La noción y la comprensión de lo que es la paternidad son posteriores a las de la maternidad. En las primeras culturas humanas lo habitual era que no se supiese quiénes eran los padres de los hijos, ni siquiera que existiese la noción de padre como tal. Como dice el adagio romano *mater semper certa, pater incertus*.[58] Como es evidente, se sabía con seguridad que los hijos eran paridos por sus madres, pero no se sabía hasta qué punto los hombres participaban en ello.

Hay que entender que se trataba de organizaciones sociales muy distintas a las actuales, con distintas modalidades de matrimonio grupal, con formas de unión sexual más o menos rituales pero mayormente caracterizadas por la promiscuidad. De manera que la maternidad se podía adscribir más directamente a los *bíoi* femeninos, pero la paternidad, en el caso de que ya se conociese en su sentido biológico, tendía a estar adscrita a la *zoé*. En las primeras culturas la madre es un *bíos* pero el padre es una *zoé*. Ernest Crawley dice, a propósito de las tribus aborígenes australianas:

"En la tribu de los arunta cada miembro nace «como una reencarnación de una parte del espíritu inmortal de uno de estos ancestros semianimales». Este principio no es el resultado del coito, que solo prepara a la madre para su recepción."[59]

También en este sentido el padre es antes *zoé* que *bíos*. Esto es así hasta que el patriarcado implemente mecanismos de reclusión y de represión que aseguren la paternidad de los hijos. He aquí una de las asimetrías fundamentales entre hombres y mujeres, que se suma al resto de asimetrías de la MHS. Esta asimetría determina también la relación entre padre y madre con hijas e hijos, no tanto en la primera infancia, en la que el sexo de hijos e hijas está menos marcado, como sobre todo cuando los hijos crecen, cuando las relaciones entre madre e hijo y padre e hija vuelven a estar determinadas por el tabú del incesto.[60]

En otras palabras, en las primeras comunidades humanas todas las madres eran vírgenes, en el sentido original del término, es decir, madres que daban a luz sin la intervención consciente de los padres, sin que se tuviese conciencia de la paternidad. Esta maternidad sin paternidad aparente es la que luego pervive en el ámbito de lo sagrado. Pero originalmente es propia de todas las formas de maternidad.

Pensemos en culturas en las que el tabú del incesto no se ha instaurado, en las que las relaciones eróticas están caracterizadas por la promiscuidad.[61] Sea de manera habitual o, lo que tiende a ser más común en el proceso de moralización, en un contexto de excepción y transgresión festiva ritual. Hay que pensar que las primeras comunidades humanas serían hordas similares a las manadas de los animales depredadores, que se asociarían para ser más eficaces a la hora de obtener el alimento. Pues bien, también hay que pensar que, de la misma manera que se compartiría el alimento se compartirían las mujeres. En la medida en que estas son más débiles y por lo tanto serían en cierta manera objetivizadas por los hombres.

En este marco operan las primeras MHSs, dando forma a la caza, al ataque o a la defensa frente a otras hordas, pero también a linchamientos colectivos de aquellos miembros que amenazan la integridad del grupo. Y junto a la MS opera la MH, en la medida en que los fenómenos de transferencia agresiva y libidinosa se dan de manera integral. Junto a la caza, la guerra y el linchamiento, se dan en paralelo el rapto de mujeres y la violación. Así, en estas hordas primitivas, de la misma manera que se producen linchamientos colectivos de los *bíoi* masculinos más excéntricos desde el punto de vista moral, más propensos a la transgresión, se producen violaciones colectivas de los *bíoi* femeninos más excéntricos y más transgresores, de los más excepcionales, tanto por exceso como por defecto, de los más destacados, de los que más amenazan la *normalidad* de la horda. Por supuesto ambos fenómenos se dan también de manera combinada. Pues bien, estos fenómenos son prefiguraciones, todavía informales, espontáneas, no ritualizadas, de hierogamias y de sacrificios, de hierogamias-sacrificios. Insistimos en que el sacrificio y la hierogamia están vinculados prácticamente desde siempre, incluso cuando son fenómenos muy informales, poco ritualizados.

Y en lo que hay que insistir también es en que este fenómeno se da al mismo tiempo que el de la protección de las madres y las crías del que hemos hablado. Se protege la vida de la comunidad profana al mismo tiempo que se sacrifica la vida de los *bíoi* sagrados. Sobre todo en los primeros estadios religiosos. Lo sagrado limita lo profano, es la frontera que lo define, tanto al interior como al exterior. Los linchamientos y las violaciones colectivas son transgresiones que hacen posible que se puedan instaurar las prohibiciones. Cultura y barbarie son siempre dos caras de la misma moneda.

Esta lógica del límite, de la frontera, que hay que entender en sentido espacial pero también temporal, es la que está en la base de la distinción que se da entre endoasesinato, endoantropofagia y endogamia, por un lado, y exoasesinato, exoantropofagia y exogamia, por otro. El goce y la violencia no se eliminan sino que se desvían, se canalizan hacia el exterior, hacia lo exo. Entendiendo por este término tanto el interior como el exterior, la frontera interior y la frontera exterior. De lo que se trata es de conjurar el riesgo que suponen estos excesos para la cohesión del grupo, esto es, para la supervivencia y reproducción de la *zoé*. La distinción entre lo sagrado y lo profano remite a esta lógica de contención de la violencia,

como René Girard nos ha mostrado mejor que nadie. Pero considerando, junto a la violencia, el goce. El goce y la violencia excesivos se prohíben en el ámbito de lo profano, pero se canalizan hacia el ámbito de lo sagrado. Este es el cometido en última instancia de todas las prescripciones rituales: evitar que estos excesos de goce y de violencia se desborden, se contagien, se extiendan, a lo profano. Y esta distinción entre lo profano y lo sagrado se da de manera estructural, esto es, espacial o temporalmente, pero también a distintas escalas, en distintos grados y jerarquías. Estas distinciones se dan al nivel macrosocial, pero también al nivel microsocial, al del clan, la familia y el individuo.

Esta dinámica de externalización de la violencia y el goce está en la base de las estructuras sociales más complejas que seguirán a la horda primitiva. La mecánica es siempre la misma solo que con MHSs cada vez más complejas. De la misma manera que, como vimos, en la naturaleza se establecen equilibrios de fuerzas, líneas de frontera en las que a dos partes enfrentadas no les interesa recurrir a la violencia, en estos procesos de externalización del goce y la violencia se dan situaciones de equilibrio en las que estos se contienen, se transforman en deseo y amenaza. Entonces la guerra da paso a la esclavitud o al intercambio de bienes, el rapto de mujeres da paso a su intercambio, solapado con el intercambio de dotes. La endogamia se va transformando progresivamente en exogamia en la misma medida en que el goce y la violencia se externalizan, y en la medida en que son posibles estos intercambios. La externalización de las ELAs se puede dar, insistimos, tanto al interior de la comunidad, en forma de hierogamia-sacrificio, como al exterior, en forma de rapto o de guerra, a menudo vinculadas las unas y las otras. Recordemos el papel central que juega el rapto en las guerras, tal como nos muestran los clásicos, de Homero a Eurípides. Y hasta hoy en los ejércitos terroristas que cobran en dólares pero imponen costumbres matrimoniales impensables en Occidente. Son los dos polos entre los que, como venimos diciendo, la MHS oscila. Que se pueden dar de manera alternativa o simultánea en función de las circunstancias. Los poetas no han hecho más que transmitirnos esta vinculación profunda que tendía a quedar oculta en el corazón de la cebolla que es la cultura, en los ámbitos mistéricos.

De manera que, volviendo al tema de la maternidad y la paternidad, en estas hordas primitivas se puede observar cómo estas dos nociones no son simétricas. Las mujeres son madres en tanto que *bíoi*, pero los padres no lo

son más que como *zoé*. Esto es así porque el régimen de parentesco grupal que predomina en las primeras comunidades humanas hace imposible saber quienes son los padres de las criaturas. Incluso saber que existe algo tal como la paternidad, como han mostrado L. Lévy-Bruhl o B. Spencer y F. J. Gillen. Curiosamente esta asimetría se corresponde con la de los rituales HSs, aunque estos todavía sean muy precarios en estas primeras culturas. Que en las civilizaciones más ancestrales lo habitual sea encontrar casi exclusivamente figurillas femeninas pone de manifiesto esta asimetría. En otras palabras, en estas culturas las mujeres desempeñan *predominantemente* el papel de *bíoi* sagrados con respecto a la *zoé* profana. Esto confirmaría que la noción de paternidad se corresponde es este nivel de civilización con la *zoé* masculina.[62]

Todo esto se corresponde con lo que hemos dicho sobre la protección de las madres y las crías en las primeras culturas. El hecho de que la mujer genere descendencia, aparentemente de manera independiente con respecto al hombre, está evidentemente en la base de su sacralización. No tanto de la mujer en sí como de *la fertilidad que ella encarna*. Fertilidad de la mujer que se conjuga ritualmente y se entiende paralelamente a la fertilidad de la naturaleza.

Pero el papel central que juega la MHS en todo este desarrollo nos lleva a desconfiar de la visión romántica que idealiza a la mujer y al matriarcado y olvida el papel complementario que la violencia sacrificial también ha jugado en esta sacralización. En otras palabras, solo desde la lógica paradójica de la MHS podemos entender estas primeras culturas. Insistimos, si las madres y las crías, en suma, la maternidad, es sacralizada, es porque es protagonista de un ritual HS en el que se libera el goce y la violencia excesivos que se prohíben en el ámbito profano. Todo parece indicar que en la mecánica HS estos rituales ocupan el papel central.

Recapitulando, decíamos que los primeros sacrificios habrían sido los de *bíoi* masculinos transgresores. Que estos sacrificios se habrían realizado para conjurar y para conmemorar crisis muy agudas en las que las hordas primitivas podían desintegrarse por los enfrentamientos entre machos. Las mitologías de todos los pueblos nos hablan de estos enfrentamientos entre pares, sea en la forma de gemelos, mellizos o hermanos.

Ernest Crawley nos dice que a menudo, entre los pueblos primitivos, cuando nacían gemelos, uno de ellos era sacrificado, o bien entre ellos se establecía una diferencia fundamental: uno es considerado humano y otro

divino. Nos da el ejemplo de los damaras, en la actual Namibia, que llamaban a este gemelo divino con el nombre del dios del amor Elegbra. Y es que se consideraba que este dios participaba también en la unión sexual de los padres, bien en forma de súcubo o de íncubo.[63]

Los restos arqueológicos parecen indicar que los sacrificios más antiguos son al mismo tiempo hierogamias. En suma, una vez más, lo importante no es la precedencia sino comprender la mecánica genérica que es la que sigue operando hoy aunque sea de una manera más sofisticada.

En esta tendencia progresiva a externalizar los excesos de goce y de violencia que amenazan la cohesión de las comunidades hay que inscribir el tabú del incesto. Hay que comprender que en las hordas más primitivas opera una suerte de matrimonio de grupo incestuoso, endogámico. A partir de ahí, la tendencia a evitar los conflictos lleva a externalizar en lo posible el goce y la violencia, primero de forma más espontánea, en forma de orgías, violaciones, linchamientos, raptos, y después de manera más ordenada, en forma de hierogamias o de sacrificios en el sentido más ritual de estos términos. Pero en rigor se trata de una misma mecánica HS, de una misma distinción entre *bíoi* profanos o miembros de la horda y *bíoi* sagrados, interiores o exteriores, pero considerados como ajenos, como otros, como excluidos. Esta mecánica de progresiva externalización va encontrando equilibrios en la forma de intercambios de mujeres y de bienes que mitigan esos excesos, dan más estabilidad a las comunidades, hacen posible que estas sean más complejas, integrando diversos clanes en una misma tribu, distintas tribus en federaciones, y así sucesivamente.

En este contexto hay que entender el tabú del incesto, como distinción entre endogamia y exogamia, como nos ha mostrado Lévi-Strauss. De la misma manera que se distingue entre endo y exoantropofagia, entre endo y exoasesinato. La mecánica HS consiste en contener las situaciones de riesgo, es decir, aquellas que llevan al goce y a la violencia excesivos, con las correspondientes prescripciones rituales. De manera que hay una identificación de lo endo con lo profano y de lo exo con lo sagrado. Se prohíben la endogamia, la endoantropofagia, el endoasesinato, en suma el *endogoce* y la *endoviolencia*, si se nos permiten estos términos. Pero estos se conservan como excepción, como desvío, en forma de *exogoce* y de *exoviolencia*. El deseo y la amenaza están siempre en función de esta distinción de lo endo y lo exo. Por eso es tan importante el aparato de representación de este exogoce y esta exoviolencia, por eso en el fondo no

importa tanto que sean reales o ficticios, por eso a menudo son algo a medio camino entre ambos. Por eso este aparato de representación funciona como filtro, como *pantalla*, como máscara. Porque separa y al mismo tiempo vincula ambos mundos, que son radicalmente diferentes pero al mismo tiempo dos caras de la misma moneda.[64]

Pues bien, el tabú del incesto se inscribe en esta tendencia. Progresivamente se van reprimiendo las uniones sexuales espontáneas, las que se dan entre *bíoi* cercanos, iguales, profanos, y estas se sustituyen por las que se dan entre *bíoi* no iguales, lejanos, sagrados, en ocasiones excepcionales. Y el sistema utiliza esta energía libidinosa como fuente fundamental, como gasolina. No es el trabajo lo que da valor a la mercancía, como dijo Karl Marx. El valor lo carga antes que nada este exceso LA que la MHS canaliza, absorbe, almacena, desvía, descarga, etc. En esto el valor mercantil no es distinto del resto de valores. Es solo el último valor que queda cuando el resto de valores, los culturales, los morales, los tradicionales, se extinguen. Entonces todos se convierten en valor mercantil, aunque se trate de mercancías inmateriales. Y al mismo tiempo que, en paralelo, las comunidades y las personas, tal como las entendíamos hasta ahora, también se extinguen y se convierten en mercancías.

Volviendo a nuestro tema, para acceder a la unión sexual es necesario pasar por una iniciación que enseña a tratar con lo sagrado, al mismo tiempo que lo profaniza en una cierta medida. Estos rituales iniciáticos se derivan de los hierogámico-sacrificiales, que les sirven como modelo, en la medida en que suponen experimentar lo excesivo del goce y de la violencia, y dominarlos. Entonces lo sagrado se disocia en lo "sagrado de infracción" y lo "sagrado de reglamentación", a los que nos referimos anteriormente.[65] En otras palabras, el ritual hierogámico da lugar al matrimonio, pero también a su transgresión, sea en forma de rapto, de violación, de incesto, de adulterio, de prostitución, de desvirgamiento, de derecho de pernada. Todo ello en el marco de las tríadas-trinidades de las que hemos hablado. Lo mismo se podría decir de los dos polos masculinos de la tríada-trinidad de signo contrario. Una u otra unión, la legítima y la ilegítima, podrán ser dominantes en función de las circunstancias, pero ambas conforman siempre la MHS. Las despedidas de solteros y solteras son una herencia muy desestructurada desde el punto de vista ritual de estos ritos iniciáticos, en última instancia HSs, en los que los novios se unían con terceros o

terceras figuras, precisamente para despedirse de sus vidas como púberes y entrar en un nuevo estadio como adultos.

Ernest Crawley ha mostrado cómo los rituales iniciáticos y los matrimonios comparten la misma estructura. En ambos el individuo se separa de un determinado grupo del que forma parte, de una determinada *zoé*, e ingresa en otro grupo o *zoé*. Abandona la infancia o la adolescencia para entrar en la edad adulta, abandona un clan para ingresar en otro. Es por lo tanto un proceso que consiste en parte en la disyunción y en la conjunción.[66] Y este proceso, una vez más, es análogo estructuralmente con respecto a la dimensión sacrificial. Así, el que atraviesa la iniciación debe someterse a pruebas rigurosas que, una vez más, remiten al sacrificio. Se le hiere, se le hace pasar calamidades, se le expone al rigor de los elementos o de los animales salvajes, se le ataca o agrede, etc.[67]

Pues bien, la tendencia progresiva a prohibir lo endo y a sustituirlo por lo exo, es decir, a prohibir uniones endogámicas y sustituirlas por uniones exogámicas, coincide con la prohibición del incesto. Lo importante es comprender que el tabú del incesto es antes de orden social que de orden biológico, como ha señalado Claude Lévi-Strauss: "La prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar la madre, la hermana o la hija a otra persona."[68] Esta obligación a la que se refiere el antropólogo franco-belga es exactamente a lo que nos referíamos antes al decir que la externalización del goce a menudo se produce en el marco de intercambios de unas mujeres por otras, o de mujeres por bienes. Esto es lo que queríamos decir al hablar de los equilibrios de fuerzas que establecen las fronteras entre lo endo y lo exo. No se prohíbe el incesto porque sea innatural, como puede parecer después, una vez que su prohibición se ha naturalizado, sino porque está operando una mecánica de externalización de los excesos LAs, que está siempre en la base de los intercambios.

Que el incesto es antes social que natural se pone de manifiesto en los tabúes que encontramos en culturas primitivas que afectan al casado o la casada en sus relaciones con su familia política. En efecto, como ha mostrado Ernest Crawley, volvemos a encontrar las mismas estructuras triangulares familiares, pero ahora con la intermediación de la mujer o el marido, que se convierte en una suerte de hermana o hermano, tal como muestra el *Cantar de los cantares*.[69] Esto pone de manifiesto hasta qué punto lo fundamental es una vez más la estructura triádico-trinitaria que

afecta tanto a la relación familiar principal como a esta suerte de familia de adopción como es la familia política. Esta estructura es la que conforma las relaciones, los comportamientos, lo que se puede o no se puede hacer, incluido el tabú del incesto, mucho más que lo sanguíneo o lo natural.

Todo esto se inscribe en la tendencia a un aumento de la represión, en la medida en que las comunidades más represoras, más austeras, tienden a fortalecerse y por lo tanto a imponer su moral más reprimida y más represora a las comunidades más promiscuas y menos agresivas. Tienden a dominar las culturas que más reprimen lo erótico pero que lo canalizan por la vía agresiva. O en otras palabras, las que marginan la MH frente a la MS. Esto se puede observar a lo largo de toda la historia y hasta el día de hoy. Constituye la cultura occidental en términos generales, las tres grandes religiones monoteístas occidentales. Las culturas más desarrolladas, más sofisticadas, más dominadoras, más *civilizadas*, son también las más reprimidas, las más perversas, aunque aparenten lo contrario. Y es que un orden moral más represivo supone la construcción de MHSs más complejas, más eficaces, con una mayor capacidad de canalizar las ELAs, de ponerlas al servicio de empresas religiosas, coloniales, imperiales. También de orquestar rituales sacrificiales más sistemáticos, más masivos: Hiroshima, Nagasaki, Dresde, 11 de Septiembre.

Hay que insistir en que el tabú del incesto es antes social o cultural que natural. Friedrich Engels dijo que es un "invento" cultural para domesticar la naturaleza.[70] Como decimos hay que inscribirlo en la tendencia progresiva a prohibir el endogoce y la endoviolencia y canalizarlos en forma de exogoce y exoviolencia. Hay que inscribirlo en la tendencia general, derivada del aumento de la población, de la mayor presión sobre los recursos naturales, de la tendencia hacia culturas más represivas, más productivas, en las que también la propiedad de los bienes tiende a ser privatizada. Tanto Engels como Wilhelm Reich han hablado de esta tendencia, de la vinculación del matriarcado con el comunismo y del patriarcado con la propiedad privada.

De manera que el tabú del incesto hay que entenderlo en sentido progresivo. Como dinámica que va desplazando progresivamente los límites que separan la prohibición y la transgresión. Todo parece indicar que el caso más primitivo de este tabú fue el que se impuso entre dos generaciones sucesivas. Pero por razones obvias no tiene sentido hablar de una unión sexual de una madre y su hijo hasta que este tiene una cierta edad. En

cuanto a las hijas, teniendo en cuenta que la paternidad no se conocía en las fases más primitivas del matriarcado, el tabú del incesto consistía en prohibir su unión con los varones que sí pudiesen unirse con la madre. A continuación, es razonable pensar que el tabú se haya ido extendiendo a miembros de una misma generación. Y así poco a poco habría ido alcanzando al conjunto de la comunidad.[71]

Pero lo importante es entender que este no se agota una vez que se rebasan las fronteras biológicas, que por otro lado son difícilmente reparables, en la medida en que son definidas por la misma prohibición. En este sentido decimos que el incesto es, en esencia, un tabú social y cultural. Sigue presente, aunque sea de forma menos marcada, en las numerosas condiciones, preferencias, selecciones, que afectan a las uniones eróticas y matrimoniales de hoy.

Incluso un tema como el de la homosexualidad debería ser entendido de una manera muy parecida al incesto, como si todos los miembros de un mismo sexo formasen parte de un clan, la unión endogámica estuviese prohibida y debiesen unirse exogámicamente con el otro clan, el de los miembros del sexo contrario. De hecho, como hemos visto, los clanes totémicos sexuales son muy importantes. En todo caso lo que está en juego en la homosexualidad hay que verlo también como un trastorno del elemento agresivo, como una excesiva sublimación de la rivalidad entre las dos figuras de la tríada mimética. Y al mismo tiempo como un trastorno en la relación entre sexos diferentes, de manera que se transfieren a la relación homosexual las tendencias propias de la relación heterosexual. Cualquier solución al problema de la homosexualidad debería por lo tanto pasar por trabajar con estas tríadas.

Que el tabú del incesto es progresivo, que la MHS que lo rige opera, por así decirlo, en una determinada frontera, se pone de manifiesto en lo que nos dice Bronisław Malinowski de los trobriandeses. En esta cultura primitiva de Nueva Guinea el tabú entre hermano y hermana es el más grave, el que está rodeado de las mayores prescripciones y de los mayores castigos. Pero no ocurre lo mismo con la violación de la exogamia dentro del clan, que el antropólogo califica solamente como "una prohibición picante, no muy reprimida".[72]

También podemos observar cómo el tabú del incesto es de orden esencialmente social, que sigue implícito de alguna manera en las sociedades modernas, aunque no sea con la severidad con la que se impone

en las primeras culturas, si lo vemos en el trasfondo de las alianzas y los conflictos entre castas, clases, razas o religiones. Se trata en definitiva de lo que hemos dicho sobre el conflicto inherente a las tríadas miméticas, que no es la rivalidad en abstracto entre dos figuras masculinas o femeninas, sino la que se da entre dos formas de unión de distinto tipo. De estas dos uniones, como vimos, la unión ilegítima puede ser de tipo violento o adúltero, pero en definitiva remite a la unión de tipo incestuoso, como aquella en que se superponen la dimensión natural y cultural, el goce y la violencia, el instinto y la herencia. En este sentido también decimos que seguimos todavía hoy en el marco de esta tendencia que va de la endogamia a la exogamia, y que en esencia gira en torno a la prohibición del incesto, aunque la severidad de los castigos haya desaparecido en las sociedades modernas. El incesto se desplaza del plano sanguíneo, clánico, racial, al económico, cultural, profesional, pero en última instancia sigue siendo la misma mecánica que, como decíamos, es desde un principio de orden cultural y social.

Lo que interesa subrayar es que esta tendencia a que la MHS sea cada vez más represiva tiene una componente económica fundamental. Ya hemos visto que está en la misma base del origen de la cultura humana, y después sigue presente en la medida en que las culturas más represivas se imponen sobre las menos represivas. Esta es la mecánica de desviación de ELA de la que estamos hablando desde un principio, y sin la que no se pueden entender los intercambios mercantiles y la MHS capitalista. Esto es, esta dinámica de represión está vinculada a la dimensión productiva y económica desde su origen. Como hemos dicho de la misma manera que el tabú de la ingesta del tótem está asociado a una represión del goce alimenticio, el tabú del incesto está asociado a una represión del goce sexual. Y ambos suponen un incremento de la productividad de cualquier actividad económica, en la medida en que las ELAs son empleadas en esta producción. La economía, en el sentido mercantil del término, es esencialmente LA, porque desde un principio los intercambios LAs son económicos, en el sentido más amplio del término, porque la MHS es económica. De hecho, podemos decir que la característica fundamental de la MHS es esta economía LA, que incluye tanto el intercambio de sustancias materiales como energéticas, aunque a menudo sean difíciles de distinguir. En otras palabras, no es que al intercambio de las mercancías haya que sumarle, como si fuese algo superpuesto, el fenómeno del

fetichismo. Lo que sucede es más bien que todas los intercambios sociales están por definición fetichizados, están inmersos en una mecánica político-religiosa, simbólica, en última instancia, HS.

Volviendo a la dimensión productiva y económica de las primeras prohibiciones culturales, hay que decir que el totemismo puede ser considerado como la primera división social del trabajo. Si puede darse algo como una especialización de las actividades de los distintos clanes totémicos es porque se impone a estos la prohibición de comer el tótem propio, al mismo tiempo que esta prohibición puede o debe transgredirse ritual y socialmente, momento en el que, en términos generales, los distintos clanes consumen colectivamente los distintos tótems.[73] Vemos aquí lo que decíamos antes. La violencia excesiva de la ingesta del tótem propio, en su origen antropofágica, se prohíbe al interior del clan, en el ámbito endo, a la vez que se externaliza al ámbito exo. En un momento dado esta externalización se compensa o se intercambia con otra externalización de otro clan que se dedica a una actividad diferente. Entonces ambos clanes pueden establecer una relación de reciprocidad, de intercambio. O dos tribus pueden establecer una relación de trueque, de comercio, de tributo, etc., que responden a la misma lógica a otros niveles de organización. Y si esto es posible es porque en todos los casos se da un cierto grado de represión que hace posible reservar una cierta parte de la producción propia para estos intercambios. Pues bien la mecánica de la prohibición del incesto, de la endogamia y la exogamia, es muy similar. Alguien dirá que no se pueden equiparar mujeres con objetos. Pero es que en estas culturas primitivas todo está fetichizado, todo es en parte sujeto y en parte objeto, todo está encarnado del exceso natural, de vida, de inmortalidad, y es esta encarnación la que otorga el valor a todo, la que subjetiviza y objetiviza. Valor en un sentido mucho más profundo que el valor tal como lo entenderán las sociedades capitalistas decadentes posteriores. Valor, en definitiva, como producción de trascendencia por la MHS.

Todo esto confirma lo que decíamos, que entre los diferentes clanes, las diferentes tribus, las diferentes comunidades o culturas, se da una suerte de rivalidad, de confrontación de distintos grados de represión, de distintas morales, todo ello en el marco de las diferentes actividades y de los intercambios entre unas y otras, que son a un mismo tiempo del orden de lo material y de lo energético. Esta mecánica de intercambios es en última

instancia la mecánica HS. Lo que tenemos en el totemismo son distintas secciones de una misma MHS que se conjugan en el momento en el que cada clan aporta su tótem para el ritual comunitario de consumo transgresor. Aporta su tótem y aporta a sus mismos integrantes para establecer uniones exogámicas. Aquí vemos una vez más cómo lo hierogámico y lo sacrificial operan en paralelo, se superponen, cómo las prohibiciones del incesto y de la ingesta del tótem del clan responden a la misma estructura y a la misma mecánica. Vemos también hasta qué punto el consumo, en el sentido más amplio del término, se inscribe en el orden de lo social, en el de la prohibición y la transgresión alternativas.

Todo esto nos permite entender lo que hemos dicho antes sobre la tendencia de la cultura a ser cada vez más represiva, aunque al mismo tiempo los mecanismos de represión sean cada vez más sutiles, aunque la propia máquina genere ámbitos locales en los que esta tendencia se invierta. Así, entre las culturas cazadoras-recolectoras y las agrícolas-ganaderas hay un evidente salto represivo. Las segundas se imponen a las primeras porque son más eficaces en términos puramente económicos y productivos, porque las primeras tienden a importar los métodos, las tecnologías, las ideologías, los valores, etc., de las segundas. Pero también y sobre todo porque las culturas más reprimidas y represoras hacen posible un mayor desarrollo, una mayor productividad, y esto va acompañado de un excedente LA, que en parte se encarna en los bienes productivos, pero en parte debe liberarse tarde o temprano en forma de rapto de mujeres, saqueo, piratería, conquista, guerra. En esto la humanidad no ha cambiado en esencia, solo ha cambiado el grado de sofisticación de esta dinámica, que en última instancia es la de la externalización de la violencia y el goce.

Este trasfondo represivo del desarrollo cultural puede observarse en un detalle tan evidente como el siguiente. Para poder sembrar es necesario reservar parte del grano del cultivo anterior. Para poder domesticar una animal salvaje hay que reservarlo del consumo.[74] Esto es lo que está en la base, una vez más, de la tendencia que va de lo endo a lo exo, de prohibir lo endo y reservar una cierta cantidad de materia y de ELA para su exoconsumo o su exointercambio. Bien sea para el consumo interior o exterior, pero esta reserva esta caracterizada por ser de tipo exo, esto es, excepcional, transgresor, sagrado. Esta es la base de todo intercambio y de todo consumo, tal como los entendemos hoy, que no son más que formas de profanización de rituales en un principio sagrados.

En suma, todas estas transformaciones morales, sociales, productivas, no se dan de forma espontánea, natural. Si la sociedad se transforma en un determinado sentido y no en otro es porque en la base de esta transformación está la MHS. Porque determinados comportamientos, actividades, visiones del mundo, se designan y se castigan como transgresiones, al mismo tiempo que se instauran como prohibiciones. *Sanción* a través de la *sanción*, como pone de manifiesto la ambivalencia del significado de este término. El lenguaje conserva un saber que está ahí esperando a ser revelado.[75] Es cierto que la MHS puede adaptarse a diversas circunstancias y jugar con los distintos polos que la conforman: el orden y la crisis, la prohibición y la transgresión, la realidad y la ficción. Pero en última instancia hay una suerte de economía LA que lleva a los seres de órdenes inferiores a someterse irremediablemente a los de órdenes superiores. No solo minerales a vegetales, vegetales a animales, animales a humanos, humanos a otras entidades, sino también *bíoi* a *zoés*.

En lo que hay que insistir es en que unas y otras prohibiciones se superponen, se sobredeterminan, se intercambian, se compensan, de manera que un mismo ritual HS sirve para sancionar prohibiciones de distinto tipo, que se asocian simbólicamente en el marco de esta mecánica común. Ya hemos visto como los símbolos de lo erótico y de lo alimenticio se confunden. En otras palabras, distintos planos de la realidad se superponen, corren en paralelo, son vinculados, conectados, conjugados, precisamente por la MHS, y en concreto por los rituales de crisis. Como veremos en el próximo capítulo, esta mecánica de conjunción de planos de la realidad nos permitirá interpretar el fenómeno de la magia.

Volviendo a la vinculación entre represión y producción, es oportuno recurrir al pensador alemán Horst Kurnitzky, que ha escrito sobre el trasfondo libidinoso y sacrificial de las actividades económicas:

"En la medida en que la sociedad se constituya sobre el sacrificio y los deseos incestuosos reprimidos, no sublimados, son necesarios objetos de compensación para los deseos sacrificados."[76]

Dicho con otras palabras, si el tabú del incesto, como el resto de tabúes que incrementan el grado de represión LA, puede imponerse, es porque la MHS los desvía hacia actividades sustitutorias. Entre ellas, como decíamos, hay que incluir las actividades productivas y económicas en general, pero también el rapto, el saqueo, la guerra. La mecánica es la misma, solo que las primeras se inscriben en el modo orden y las segundas en el de crisis.

El tabú del incesto, como todos los tabúes, es un régimen dinámico que se adapta a las circunstancias. Como decíamos todavía estamos inscritos en este proceso, todavía el tabú del incesto sigue operativo en nuestras sociedades, tanto en lo cercano como en lo lejano. En lo que respecta a las relaciones de parentesco, la mayoría de las sociedades han interiorizado y naturalizado estas prohibiciones, de manera que la MHS, aunque sigue operando, lo hace de manera latente. Sin embargo, la frontera en la que la máquina actúa de manera más patente, aunque no lo haga con tanta intensidad como en las relaciones familiares, con castigos tan severos, se ha desplazado a otros ámbitos sociales más amplios. Así, en lo que respecta al tabú del incesto, y en las sociedades modernas, la MHS sigue presente de manera más explícita, más patente, en el ámbito de las clases sociales, de las relaciones laborales, de las ideologías políticas, de la manera de hablar y de vestir, etc. La frontera entre la endogamia y la exogamia es móvil, avanza, y esa frontera es el lugar en el que la MHS se hace presente de manera más patente. Aunque también lo siga haciendo de manera latente en los ámbitos en los que la sociedad ya ha aceptado estas prohibiciones, en los que estas se han interiorizado y naturalizado. Las fronteras siguen ahí aunque ahora sean más móviles y más difusas. La MHS no solo opera imponiendo uniones prohibidas y uniones permitidas. También siguen operando de manera implícita allí donde se dan situaciones intermedias en las que determinadas uniones son más o menos preferidas, más o menos repudiadas.[77] Son en última instancia las mismas tríadas y las mismas trinidades, solo que la distinción entre uniones legítimas e ilegítimas es menos nítida, es menos fija, al tiempo que la distinción entre orden y crisis, entre prohibición y transgresión. Todo esto pone de manifiesto hasta qué punto la MHS es flexible, es dinámica, se adapta a las circunstancias. Se enmascara y parece no existir, pero está siempre ahí lista para resurgir apenas las condiciones sociales se hacen críticas y se hace necesario el retorno del ciclo de conjunciones y disyunciones.

En otras palabras, el tabú del incesto, como el resto de regímenes de prohibiciones y transgresiones, opera como un mecanismo de compensación, de equilibrio social, como una válvula que regula los intercambios LAs sociales. Si el incesto es peligroso, si amenaza la cohesión de una determinada *zoé*, no es por su dimensión biológica, sino porque es "incesto social", porque pone en riesgo las estructuras sociales y su continuidad, los equilibrios establecidos entre los *bíoi* y las *zoés*. El tabú

del incesto, como el resto de los tabúes, no es una barrera fija e infranqueable entre lo prohibido y lo permitido, sino un régimen dinámico que regula los intercambios sociales, que oscila, pulsa, fluctúa. Intercambios sociales que lo son a un mismo tiempo del orden de lo material y de lo energético, material y espiritual, siempre en alguna medida simbólico. Endogamia y exogamia no son categorías contrarias y excluyentes sino, como el resto de categorías que definen el funcionamiento de la MHS, complementarias. Dos caras de una misma moneda, dos polos de una dinámica en permanente transformación, en permanente oscilación, aunque haya una tendencia dominante en un sentido. La endogamia y la exogamia no son dos formas de intercambio diferentes, sino dos polos que definen dos tendencias opuestas, con una línea de frontera que las separa, como ocurre con lo profano y lo sagrado. La endogamia tiende a aislar a un determinado grupo de su entorno. La exogamia, por el contrario, tiende a extender las redes de intercambios, tanto en lo espacial como en lo temporal.[78] La endogamia opera como una tendencia centrípeta y la exogamia como una tendencia centrífuga. En otras palabras, como en otras dicotomías que definen la MHS, endogamia y exogamia son dos fuerzas que están siempre actuando, que en cada momento definen posiciones de equilibrio inestable. Están en el centro de los procesos de moralización.

Además, hay que entender que estas dos tendencias, la centrípeta endogámica y la centrífuga exogámica, están inscritas en estructuras de poder. Definen la forma en que circula el poder, la riqueza, los privilegios, las prohibiciones y las transgresiones particulares de los distintos grupos, sean clanes, castas, razas, clases, y por supuesto, sexos. Como hemos visto las crisis y las transgresiones que las acompañan son el ámbito privilegiado en el que se producen las transformaciones sociales, morales, políticas. Pero estas crisis y transgresiones, como venimos diciendo, no solo hay que entenderlas en el sentido temporal, también hay que hacerlo en el sentido espacial, y en definitiva, estructural. Es decir, lo que distingue a los *bíoi* sagrados es que estos tienen el privilegio de transgredir y por lo tanto de definir negativamente las prohibiciones. Así hay que interpretar un ejemplo ofrecido por A. R. Radcliffe-Brown de un pueblo primitivo hawaiano en el que el mismo incesto cometido por un plebeyo suponía que este fuese "empujado a la muerte", pero cometido por un jefe de alto rango reforzaba su poder y privilegio.[79] La crisis, por oposición a la normalidad, así como las nociones correspondientes de lo sagrado y lo profano, pueden

distribuirse de manera espacial y/o temporal, pero por encima de todo suponen una distinción estructural. Y la estructura de poder y de jerarquía social se inscribe fundamentalmente en esta estructura diferencial, que llega a trascender la dimensión temporal o espacial. Porque como decimos la distinción fundamental es de orden estructural.

En otras palabras, la estructura de transgresión y prohibición que define la MHS coincide y de hecho determina la estructura del poder. Esta estructura elemental es la que distingue a los *bíoi* sagrados de los *bíoi* profanos, o si se prefiere, la que distingue a los *bíoi* sagrados de la *zoé*. En esta estructura básica se inscriben todas las estructuras de poder. Los chamanes, los sacerdotes, los iniciados, los jefes, los reyes, los antepasados, etc., son todas figuras derivadas de los *bíoi* sagrados. Veremos esto de manera más específica en un capítulo posterior, cuando nos ocupemos de los regicidios rituales. El hecho de que las élites religiosas y políticas remitan en última instancia a los *bíoi* sagrados es la clave para entender por qué lo que los define es precisamente el privilegio de transgredir impunemente las prohibiciones que los *bíoi* profanos están obligados a respetar. En esta diferencia fundamental se basa todo el orden social, aunque a menudo tienda a quedar enmascarada. Lo que distingue a la casta sacerdotal o política, o en el capitalismo a la élite económica y financiera, pero también a las sociedades secretas con las que se mezcla, no es una simple diferencia de grado, sino una diferencia constitutiva esencial: el poderoso, al contrario del que no lo es, puede transgredir la ley impunemente. Hay una frontera social fundamental que separa a ambos, y esta frontera es precisamente la que separa la prohibición de la transgresión, o mejor, la transgresión que se castiga de la que queda impune. Esta diferencia es la que sostiene todo el orden social. Todo ello en el marco de la mecánica HS, en el de la ostentación del goce hierogámico y de la violencia sacrificial, y el deseo y la amenaza que de estas ostentaciones se derivan.

Hablaremos en una obra posterior de la MHS capitalista y veremos que en ella es clave esta noción de ostentación, tal como mostró Thorstein Veblen. Y todavía más en la hollycapitalista. Pero ya vemos cómo esta ostentación es primero que nada de goce y de violencia, de transgresión impune. Esta dimensión LA, transgresora e impune no abandonará jamás la MHS, por más que las mercancías y sus regulaciones tiendan a enmascararla. Veremos que en la MHS capitalista esta estructura dicotómica tiende a disolverse y a crearse una estructura más continua entre lo profano y lo sagrado, entre el

ámbito en el que gobierna la prohibición y el ámbito en el que gobierna la transgresión. Pero esta continuidad nunca es total, siempre hay un salto cualitativo, una frontera, en la medida en que esta distinción es constitutiva de la MHS. Lo que está en juego siempre es cómo circula un excedente. El excedente, en el sentido económico del término, no es más que una encarnación de este exceso natural, del goce y la violencia excesivos. Este exceso es la base de todo, está en el trasfondo de todo, nunca desaparece del todo, por mucho que se enmascare en las instituciones sociales, en los mecanismos de intercambio de riqueza, en el simbolismo ritual o espectacular.

En la tendencia dominante de la que hemos hablado, la que va de la endogamia a la exogamia, de grupos sociales más independientes a grandes redes de intercambio sociales, juegan un papel central las nociones de matriarcado y patriarcado. De nuevo hay que entender estas nociones más como polos, como tendencias contrapuestas, que como regímenes diferentes, en el sentido en el que propone Alfred Reginald Radcliffe-Brown.[80] Hemos visto que las primeras hordas humanas son predominantemente matriarcales, en la medida en que la maternidad juega un papel central en su cultura, en la medida en que se desconoce el papel de la paternidad. Pero esto no significa que haya que negarle a los hombres un papel importante en estas culturas. Sin duda el polo de lo matriarcal predomina en este caso, pero solo en la medida en que se da un equilibrio con el polo patriarcal, que está también siempre presente en alguna medida.

Hemos visto que la MHS tiende a externalizar el goce y la violencia excesivos, de manera que estos no amenacen la cohesión de la *zoé*, y que estos procesos de externalización den lugar a compensaciones, a reciprocidades, con otras *zoés*, en forma de intercambios de bienes y de mujeres. Estos intercambios no suponen forzosamente el patriarcado. Las hordas o los clanes pueden ser matriarcales y sus bienes comunales, y al mismo tiempo reservar parte de ellos para estos intercambios externos. Pero lo cierto es que esta dinámica conduce progresivamente a la objetivización de las mujeres, en la medida en que la mecánica del intercambio de bienes y de mujeres es estructuralmente muy similar. En este proceso las mujeres se van convirtiendo progresivamente en objetos, en mercancías, y con ello surge la noción de propiedad privada, todo ello en el marco de la tendencia que va de sociedades más matriarcales a otras más patriarcales. En efecto, cuanto más se considera a las mujeres como bienes más necesario es

considerar la relación entre hombres y mujeres como de posesión, siempre con el trasfondo de poder garantizar la paternidad de los hijos en los regímenes más patriarcales.

En este contexto hay que entender la tendencia que va de comunidades predominantemente matriarcales, endogámicas, comunistas, a la de comunidades predominantemente patriarcales, exogámicas, de propiedad privada. De esto nos ha hablado Wilhelm Reich en su obra *La irrupción de la moral sexual*. Esta distinción y esta tendencia son fundamentales para entender por qué el capitalismo es un régimen constitutivamente patriarcal, por mucho que se disfrace de la ideología de la igualdad, o que en sus ámbitos centrales esta asimetría constitutiva tienda a mitigarse e incluso a invertirse. De esto nos ocuparemos en su momento, pero conviene dejarlo apuntado aquí para comprender hasta qué punto el capitalismo ya está en germen en esta tendencia a la progresiva transformación de la naturaleza y la cultura, incluidas las mujeres, en objetos susceptibles de intercambio mercantil.

Pues bien, el tabú del incesto hay que inscribirlo en este movimiento general. Si se instaura el tabú del incesto es en el marco de esta externalización del goce y la violencia excesivos, a los que se da salida mediante intercambios exogámicos. En otras palabras, desde un principio lo social está atravesado por esta dimensión de represión LA, a la que se da salida, entre otras formas, intercambiando bienes y personas que encarnan estas energías libidinosas. Según estemos más cerca de lo matriarcal o de lo patriarcal este intercambio será más el de hombres o el de mujeres, este intercambio estará menos o más definido por la objetivización de las personas, estas serán más propiedad comunal o privada. Lo importante en el tabú del incesto es esta estructura de intercambio. Si se prohíbe el incesto en un determinado marco clánico o familiar es en la medida en que esta persona, y todo lo que la unión con ella implica, debe reservarse para su intercambio exogámico. Esto es ante todo una prohibición social que se inscribe en el marco de la tendencia general represiva que hemos señalado. Esta tendencia conduce progresivamente, insistimos, a que los padres necesiten garantizar su paternidad y para ello imponer regímenes de poliginia o de monogamia en lugar de la poliandria o el matrimonio de grupo. En otras palabras, el patriarcado y las modalidades matrimoniales en las que la figura masculina es única, como la monogamia y la poliginia, van

de la mano. Pues evidentemente es la manera como el padre puede garantizar su paternidad.

En este sentido, se puede decir que la paternidad es un "invento social", de la misma manera que lo es el tabú del incesto. En rigor los padres no pueden asegurar que lo son si no es recurriendo a técnicas modernas de verificación. Si hasta este momento se ha podido hablar de paternidad, es porque esta supone un régimen patriarcal que reprime a las mujeres, de manera que se pueda garantizar con una relativa seguridad que sus hijos son también hijos de su marido. Así lo ha reconocido Bronisław Malinowski. El proceso por el cual los padres han ido tomando consciencia de su paternidad ha corrido paralelo al de la transición del matriarcado al patriarcado, así como al de la transición de la endogamia a la exogamia, es decir, al de la instauración del tabú del incesto.[81] Algo que nos parece hoy tan obvio como la paternidad no deja de ser una construcción cultural producto de un régimen específico de prohibición, es decir, producto de una determinada MHS. La MHS produce el concepto.

En la mitología de numerosas culturas encontramos los hitos fundamentales de estas transiciones, a menudo en el marco de crisis sociales muy agudas en las que lo religioso, lo político, lo social y lo moral confluyen. Pensemos, por poner un ejemplo, en *La Orestía* de Esquilo. La culpabilidad que se atribuye a Clitemnestra no se basa solo en que esta defienda el matriarcado y se oponga al patriarcado, representado por Agamenón, sino también en que el matriarcado supone el incesto de la reina con su hijo Egisto.[82] Y que esto supone también una forma de transferencia del poder y de la riqueza diferentes. En la crisis confluyen, se conjugan, todos estos planos.

Con esto volvemos a toparnos con la estructura trinitaria en la que se da al mismo tiempo el conflicto entre dos figuras de un mismo sexo y dos formas de unión sexual, con todo lo que esto implica desde el punto de vista moral y político. Al hablar de las trinidades hemos mostrado cómo el conflicto entre los dos personajes del mismo sexo respondía a dos formas de unión con el personaje del otro sexo. Pues bien, lo que está en el trasfondo de estas trinidades es todo lo que venimos diciendo, y en particular el tema de la transición del matriarcado al patriarcado, así como las transiciones paralelas que hemos mostrado. La trinidad no es más que una hipóstasis de estas relaciones sociales y morales. De ahí que sea importante comprender hasta qué punto determinadas versiones de la trinidad se corresponden con

determinados regímenes sociales. Como hemos visto, que la trinidad cristiana sea una derivación de la trinidad de tipo MFM, y que además lo sea de esta y no del tipo contrario, es, no solo un síntoma de la sociedad patriarcal en la que se da, sino también un dispositivo de legitimación de este régimen.

Para terminar con este apartado no hay que perder de vista que lo que está en el trasfondo más profundo de esta tendencia general que va del matriarcado al patriarcado, de la endogamia a la exogamia, de la propiedad comunal a la privada, es también la que va de una MHS predominantemente hierogámica a otra predominantemente sacrificial. No hay que olvidar que este proceso va de la mano de un incremento progresivo de la represión, de la instrumentalización por la máquina de la violencia y la amenaza, de una manera predominante con respecto a la instrumentalización del goce y el deseo. De nuevo, esto no significa que estos dos últimos elementos libidinosos desaparezcan, en la medida en que siempre están implícitos en las oscilaciones de la MHS. Lo que decimos es que la MHS genérica tiende a operar más como MS que como MH, en la misma medida en que esta transición general del matriarcado al patriarcado se produce. De la misma manera, esto no significa que los regímenes predominantemente matriarcales estén exentos de violencia y de amenaza, que en ellos no opere la MS, tal como Malinowski nos ha mostrado.[83] Tampoco que la tendencia hacia la MS no genere a su vez tendencias contrarias hacia la MH, como sucede en los centros del régimen hollycapitalista hoy, al mismo tiempo que en sus periferias se intensifica la MS. Esto es lo que está en el trasfondo de las Eras de Isis, Osiris y Horus de Aleister Crowley, que creemos no hay que entender de manera exclusiva sino en el marco de la bipolaridad de la MHS entre la MH y la MS que acabamos de describir.

1.3. Los seres dobles

"Prayápati, dijo uno, quiso poseer a su propia hija... —Quiero aparearme con ella, se dijo, y la poseyó. Los dioses consideraron esto una falta. Es Él, se dijeron, quien trata así a su hija, nuestra hermana. Atraviésalo. Rudra apuntó y lo atravesó. La mitad de su semen cayó... Cuando la cólera de los dioses se disipó, sanaron a Prayápati y le arrancaron la flecha."[84]

Lo que estamos intentando mostrar por activa y por pasiva, tanto mediante ejemplos concretos como con la mecánica HS genérica, es la afinidad estructural, la complementariedad, las vinculaciones, entre su sección hierogámica y su sección sacrificial. Hemos visto que la tendencia a externalizar el goce y la violencia excesivos, bien en la figura de *bíoi* sagrados interiores o exteriores, bien sustituyendo progresivamente estas externalizaciones por compensaciones e intercambios de *bíoi* o de bienes, coinciden. A lo que además se debe añadir la componente sádica, que supone que la violencia reprimida se puede o se debe descargar en estos *bíoi* transgresores. La represión de las ELAs excesivas de los *bíoi* profanos solo puede producirse en la medida en que se les opone otra ELA, pero de otro nivel: energía social, cultural, goce y violencia de la *zoé*. Así, la transgresión profana con respecto a la violencia, como es el caso del asesinato, se castiga con la transgresión sagrada que es el sacrificio y el banquete sacrificial, que suponen una forma de sadismo social. De la misma manera, la transgresión profana con respecto al goce, como es el incesto u otras formas de unión ilegítima, se castiga con la transgresión sagrada del incesto social, en forma de violación u orgía colectiva. Pero a su vez ambas modalidades de transgresión profana pueden combinarse y castigarse con las transgresiones sagradas contrarias. En particular, las transgresiones de tipo erótico castigarse con transgresiones de tipo agresivo, es decir, sacrificios.[85] Esta lógica de la transgresión profana por parte de los *bíoi* profanos, que en última instancia remite a una transgresión sagrada por parte de la *zoé*, o sus representantes, que la sancione, es también un elemento fundamental para entender la vinculación de hierogamia y sacrificio. Pero también sabemos que la hierogamia remite en última instancia al incesto, como tabú erótico fundamental, de la misma manera que la antropofagia es el tabú alimenticio fundamental. Todo esto permite comprender que exista una vinculación muy estrecha entre incesto y sacrificio.[86]

Veamos ejemplos concretos de la vinculación del incesto y del sacrificio. Claude Lévi-Strauss nos habla de la "*splitting ceremony*" ('ceremonia de

partición'), un ritual sacrificial practicado por los nuer del Nilo, en el que se corta un animal en dos pedazos, pero que al mismo tiempo es un ritual que refuerza el tabú del incesto. En este caso la partición de la víctima sacrificial en dos partes alude a la división correspondiente de la tribu en dos clanes exogámicos.[87] Pero además se trata sin duda de una sustitución sacrificial que en su origen habría definido el tabú del incesto mediante su transgresión, es decir, con una hierogamia de dos *bíoi* sagrados y con su sacrificio. Recordemos los rituales primitivos, de los que hemos hablado, en los que un hombre y una mujer se unían sexualmente y acto seguido eran sacrificados. El antropólogo franco-belga nos dice que los sacrificios de animales son habituales como una forma de conjurar el incesto. Si esto es así es, entre otras razones, porque el animal es una sustitución de un ritual sacrificial humano anterior. O simplemente porque el sacrificio del animal y el sacrificio humano se conjugan simbólicamente. Lo importante es no caer en la trampa del pensamiento lineal, causal, compartimentalizador, y entender estos rituales en el marco de la mecánica HS en la que se producen correspondencias, transferencias, sustituciones, entre las distintas secciones de la máquina, de manera que lo hierogámico y lo sacrificial se vinculan en un sentido muy profundo.

J. G. Frazer nos habla de un rito practicado por los toradjas de la isla de Célebes que nos muestra de una manera mucho más evidente hasta qué punto el incesto y el sacrificio se relacionan. En uno de sus rituales matan a un gallo y a una marrana y los colocan "en un abrazo íntimo".[88] Estamos otra vez probablemente ante una sustitución HS con animales de rituales que habrían sido anteriormente humanos. Tampoco es importante que el orden de la hierogamia y el del sacrificio sea uno u otro, pues como hemos mostrado la lógica de la causalidad no tiene importancia más que en un estadio más desarrollado. La lógica que impera no es la de que el incesto *causa* el castigo, como sucederá en un estadio cultural posterior, sino simplemente que el incesto supone, implica, se acompaña del sacrificio. Esto se pone de manifiesto en este ritual, en el que los animales son sacrificados antes de cometer el incesto. Insistimos, las nociones de causalidad o de finalidad son parte de los productos de la MHS, son parte de la interpretación que determinadas culturas dan al fenómeno sacrificial.

La relación entre incesto y sacrificio la encontramos también en el caso de los seres anómalos, monstruosos, dobles. Sabemos que los *bíoi* con algún tipo de deficiencia, cojos, ciegos, etc., son en un principio candidatos privilegiados a convertirse en *bíoi* sagrados, y por lo tanto a oscilar en la

ambivalencia propia de este rol, a ser bien impuros o bien puros, nefastos o fastos, maléficos o benéficos.[89] Pues bien, algo similar sucede con los seres monstruosos, con los que presentan fisionomías anómalas, tales como mellizos, gemelos, siameses, hermafroditas, híbridos, que eran comúnmente sacrificados o tratados con todas las precauciones de lo sagrado en las culturas primitivas:[90]

"... si al nacer un niño mostraba signos de hermafroditismo era eliminado por sus propios padres. El hermafrodita concreto, anatómico, estaba considerado una aberración de la Naturaleza o como un signo de la cólera de los dioses y, por consiguiente, era suprimido en el acto."[91]

Ya hemos visto que el tema del sacrificio y el tema de la rivalidad entre pares son dos polos de la MHS. De ahí que estos seres dobles sean de nuevo candidatos privilegiados para el sacrificio. René Girard nos ha hablado de estos "dobles monstruosos" que, precisamente por su parecido, concitan la violencia recíproca con una intensidad mucho mayor que la que se da entre seres disímiles, y en la misma medida se convierten en focos privilegiados de la violencia unánime.

Los hermanos gemelos o mellizos son por lo tanto habituales en los mitos, en la medida en que encarnan de manera muy precisa la mecánica HS. Hierogámica en el caso de hermano y hermana o sacrificial en el de hermanos del mismo sexo, sobre todo varones. Rómulo y Remo son un ejemplo muy conocido de esta lógica, nacidos de la violación o la hierogamia del dios Marte con la vestal Rea Silvia, y entregados a la loba Luperca para que esta los críe. Se trata por lo tanto de la misma estructura del nacimiento del niño divino, pero duplicada, y que en este caso, como doble masculino, desemboca en un sacrificio. De manera que la correspondencia que ya señalamos entre sacrificio y nacimiento sagrado se intensifica aún más con estos nacimientos dobles. Así hay que interpretar el asesinato de Remo por Rómulo en el ritual fundador de la ciudad, como ha mostrado Robert Graves. Además, este ritual del "primer surco" (*sulcus primigenius*) alude a una sustitución hierogámica, a un ritual propiciatorio de la fertilidad.[92] Una vez más, sacrificio y hierogamia se dan la mano.

Esta doble dimensión inmanente y trascendente de los gemelos se subraya en ocasiones asignando a uno de ellos un origen divino y al otro un origen humano. Es el caso de los Dioscuros, Cástor y Pólux o Polideuces, el primero hijo del mortal Tindáreo y el segundo del inmortal Zeus. La misma lógica es la que impera en los mellizos Ificles, hijo de Anfitrión, y Heracles, hijo de Zeus, que encontramos en la obra de Plauto.[93]

Pero si tratamos este tema en este apartado es porque estos seres dobles también aluden al tema del incesto. Después de todo uno de los casos de incesto más importantes es el de hermano y hermana, que evidentemente son parecidos, especialmente en el caso de ser además mellizos o gemelos. De manera que volvemos a ver cómo la estructura hierogámica y la sacrificial son análogas. Si la similitud de los hermanos, gemelos o mellizos de un mismo sexo los hace candidatos a ocupar el papel de *bíoi* sacrificiales, la similitud de los hermanos, gemelos o mellizos de sexo contrario los hace candidatos a ser *bíoi* hierogámicos. Y esto se vincula al tema del hermafrodito o el andrógino, que es, en el ámbito de la hierogamia, similar al tema del "doble monstruoso" en el ámbito del sacrificio. Se trata de la misma estructura, más inclinada hacia lo libidinoso o hacia lo agresivo, pero que en definitiva remite a la misma mecánica HS, a su núcleo más central, el de la crisis, el de la disolución de las diferencias, el del caos, el de la conjunción. [94]

Hemos dicho que estos seres dobles encarnan de una manera privilegiada la dicotomía entre el bien y el mal que preside lo sacrificial. Pero lo mismo podríamos decir de toda la serie de dicotomías de las que hemos hablado, transgresión y prohibición, cuerpo y alma-espíritu, muerte y vida, inmanencia y trascendencia, etc. Sabemos que toda la mecánica HS tiene que ver con estas dicotomías, con estas disyunciones y conjunciones, con encarnaciones de lo uno en lo otro. De manera que estos seres dobles son algo así como la manifestación más evidente, más explícita de la MHS. Por eso son símbolos tan poderosos. De una manera similar a lo que sucede con los santos cefalóforos. Todo esto explica algo del poder particular que rodea a estos seres dobles, así como a otros casos anómalos que apuntan en el mismo sentido, como son los siameses, los hermafroditas, los seres con más extremidades de las habituales, etc. Todos estos casos particulares nos llevan al mito y símbolo del andrógino.

Aprovechando el tema del incesto cabe decir que las concepciones del Infierno y del Paraíso no son más que construcciones míticas elaboradas a partir de la práctica ritual de la fusión de los cuerpos.[95] El tema del descenso a los infiernos, que encontramos a menudo asociado al de las hierogamias-sacrificios, está a menudo vinculado a relaciones incestuosas, sea en el caso de Isis y Osiris, Ishtar y Tammuz, Astarté y Adonis o Perséfone y Hades.[96] La duplicidad y la oposición del Infierno y del Paraíso no son más que otra separación sacrificial, análoga a la que hemos mostrado del bien y del mal. En última instancia ambos polos remiten al

mismo estado de fusión primordial, caótica, orgiástica, pero también sangrienta y salvaje, que está en la fuente de lo sagrado. "¿Qué es este Paraíso, sino la taberna de una incesante comilona y el prostíbulo de torpezas permanentes?"[97] Pero todo esto ha ido siendo progresivamente marginado en las grandes religiones de masas. Así, Tomás de Aquino calificaba de herejes a los que afirmaban que los bienaventurados disfrutarían de los placeres de la carne.[98] Y ya sabemos que para entender verdaderamente el trasfondo del fenómeno político-religioso hay que atender sobre todo a las anomalías, a las herejías.

Profundicemos en el tema de los seres dobles, andróginos, hermafroditas, siameses, gemelos, mellizos o dobles monstruosos.[99] También lo encontramos cuando se da en la naturaleza, cuando dos calabazas o dos pepinos aparecen de manera anómala, fundidos en una misma forma.[100] Estas duplicidades son un signo de lo sagrado en muchas culturas, porque remiten a la rivalidad en su estado más puro, pero también, como decíamos, a la unión ilegítima, al incesto. De ahí que encontremos tantos casos de héroes, heroínas, dioses y diosas, gemelos, mellizos, hermanos.[101] Lo que está implícito en estas duplicidades es el temor y la reverencia sagrados que inspiran estos seres, en la medida en que aluden a la fusión de los individuos en el ser social, a la fusión de los cuerpos en la crisis, sea en la lucha o en la orgía, en el desmembramiento o en el incesto. Otra vez la fusión de lo agresivo y lo erótico. El doble masculino representa el culmen de la rivalidad. El doble andrógino el culmen de la sexualidad, pero de una sexualidad promiscua, nefasta, cuando se da fuera del marco de lo sagrado.

Como ha mostrado Jean Libis en su monografía *El mito del andrógino*, este es la expresión de la dualidad de los sexos, de su conjunción. Es una suerte de hipóstasis de aquello que está presente en el ser humano, pero en estado de disyunción. De ahí que sea natural que "se atribuya a los dioses aquello de lo que el hombre se siente confusamente privado".[102] De ahí que cualquier situación real que tienda a esta figura mítica, sean hermanos, mellizos, gemelos, siameses, hermafroditas o cualquier anomalía de esta índole, haya sido al mismo tiempo temida y reverenciada en numerosas culturas como expresión de lo sagrado.

También los seres hermafroditas, con órganos a un tiempo masculinos y femeninos, nos hablan de esa fusión de los *bíoi* en la *zoé*. Recordemos el andrógino de *El banquete* de Platón en sus diversas posibilidades. O el tema del andrógino o el Rebis en la alquimia. Pero aquí sobre todo lo que nos interesa destacar, como avanzábamos, es que la misma figura de la

duplicidad contiene tanto la dimensión erótica como la agresiva, según los sexos que la compongan.[103] Además, esta coincidencia estructural entre el doble rival y el doble sexual se solapan para conformar las trinidades. Así por ejemplo, en la trinidad aventina, la formada por Ceres, Liber y Libera, el nombre común de los dos últimos alude a esta unión sexual ilegítima, incestuosa, remite a uno de estos seres dobles, a un andrógino.[104]

En todas estas manifestaciones de la fusión, sean seres dobles, sean monstruos híbridos o quimeras, lo que está en el trasfondo es la fusión de la *zoé* en el tumulto violento o en la promiscuidad de la orgía. Joseph Campbell expresa muy certeramente esta idea de la fusión de los *bíoi* en la *zoé*, al hablar de un ritual practicado por los marind-anim en Indonesia:

"Las ceremonias continúan durante muchas noches, muchos días, uniendo a los campesinos en un ser fundido que no es biológico, esencialmente, sino un espíritu viviente —con numerosas cabezas, muchos ojos, muchas voces, muchos pies golpeando la tierra—..."[105]

Que encontremos a menudo en los mitos estos seres andróginos primordiales, al mismo tiempo que su separación, debe ser interpretado en clave HS. Esto es, que estos sacrificios primordiales aparezcan vinculados a lo sexual, a la separación de los sexos, nos lleva a pensar que remiten a uniones incestuosas. Que han sido posteriormente estilizadas por los mitos en forma de andróginos. Como se sabe los andróginos de *El banquete* eran cortados por la mitad. Platón alude de manera implícita a una de estas hierogomias-sacrificios. Pero encontramos el mismo tema en otras culturas, como en Malí, en la pareja formada por Soma y Nyamba, que había sido previamente, según el mito, un ser único andrógino cortado en dos. O en la mitología védica, donde el héroe Mada es desgarrado en cuatro partes a causa de su *hýbris*, una de las cuales es femenina.[106] En el *Bṛhádāraṇyaka Upaniṣad* el *Purusha* tenía el tamaño de un hombre y una mujer abrazados y posteriormente fue dividido en dos.[107] La misma violencia de la separación la encontramos en algunas interpretaciones rabínicas cabalísticas del mito de Adán y Eva, según las cuales Dios los "separó de un hachazo o cortó en dos". En efecto, Jean Libis señala que esta separación del andrógino debe ser interpretada como un traumatismo que marca también la separación entre el ámbito de lo sagrado y el de lo profano, el de la transgresión y el de la prohibición.[108]

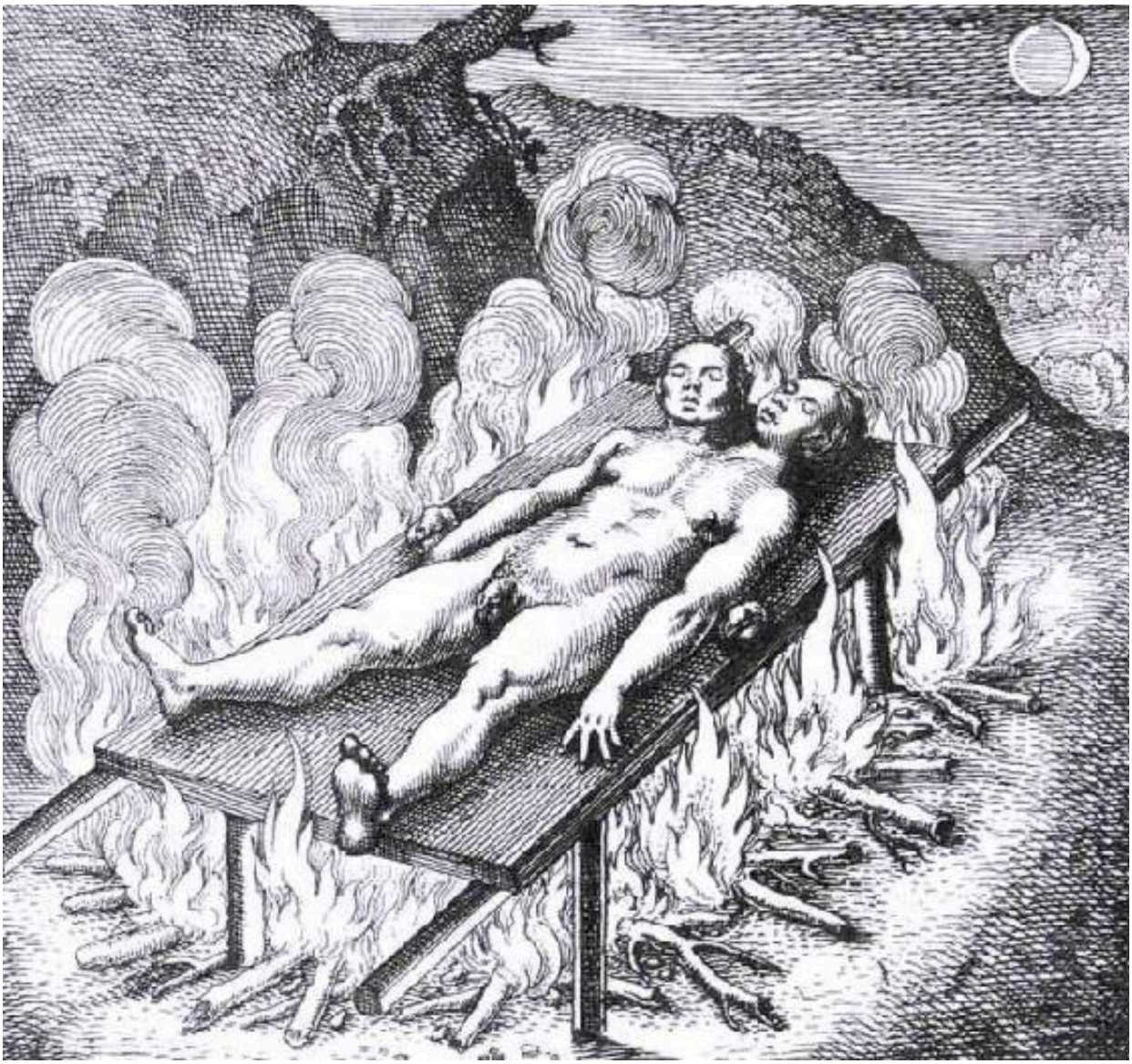


Fig. 01. Michael Maier, *Atlanta fugiens* (*La fuga de Atalanta*), 1617, emblema 33.

También, como avanzábamos, los niños divinos tienden a la bisexualidad o a la androginia. En ocasiones también a ser seres dobles. No se trata simplemente de que esta androginia sea una característica común a todos los niños, hasta una cierta edad.[109] El sentido es más profundo, en la medida en que, desde un punto de vista cosmogónico, este niño es interpretado como un ser primordial, como el renacimiento del andrógino mítico, como encarnación de las dos dimensiones masculina y femenina, como paradigma de la conjunción y de la completitud. De ahí que el niño divino sea por definición asexuado.

Todo lo que venimos diciendo nos permite interpretar el tema del Rebis o el andrógino alquímico como una expresión de la fusión de la hierogamia y el sacrificio. Como una expresión del núcleo más profundo de la MHS, en el que se producen todas las conjunciones, la de lo femenino y lo masculino, la del *bíos* y la *zoé*, la de lo corporal y lo anímico-espiritual [**fig. 01**]. De ahí que el tema de los dobles, en sus distintas modalidades, haya despertado siempre tanto pavor. Porque remite al caos, pero no solo al caos de las especulaciones filosóficas; al caos real, al caos social, al goce y a la violencia excesivos que desintegran la *zoé*.[110] Al miedo, al temor, a la histeria, a la locura, a todo lo que escapa a la comprensión y al control, y que al mismo tiempo se presiente intuitivamente que es lo que lo mueve todo.

De la misma manera el mito de Adán y Eva puede ser interpretado en clave androgínica, como ha mostrado Jean Libis a partir de este pasaje del *Génesis*: "Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer *los* creó." Y que Franz von Baader interpretaba, como decimos en sentido androgínico, como "hombre y mujer *lo* creó".[111] No solo es que el mito de Adán y Eva se pueda interpretar como el del andrógino primordial, sino que además en él están implícitos, como apunta Libis, dos andróginos disimétricos.[112] Pero también se pone de manifiesto esta genealogía androgínica en el tema de la costilla, que nos habla de manera muy estilizada de las separaciones sacrificiales de los dobles de las que venimos hablando.

El andrógino es el paradigma de la conjunción hierogámica. Es el límite al que tienden numerosas prácticas de travestismo, tanto de mujeres que se transforman en hombres, como de hombres que se transforman en mujeres, que encontramos en los participantes en los rituales, particularmente en los hierogámicos, así como en seres sagrados.[113]

Hemos visto cómo la culpabilidad se produce en el marco de la MHS. Que el mito de Adán y Eva remita en última instancia al del andrógino, y que en este se den cita la hierogamia incestuosa y el sacrificio punitivo, nos permite comprender por qué la tradición judeocristiana interpretó este mito precisamente como el fundador de la culpabilidad.[114] Otro tanto podríamos decir de la muerte del padre freudiana como mito fundador de la religión psicoanalítica. Pero lo que verdaderamente interesa es comprender que en todos estos casos lo que está en juego es la confluencia de la hierogamia y el sacrificio. Recordemos que los hermanos de la familia primordial freudiana querían asesinar al padre para poder acceder a las mujeres del clan, de las que hasta ese momento solo el patriarca disfrutaba.

En suma, cristianismo y psicoanálisis no estarían, vistos desde esta perspectiva, tan lejos el uno del otro. El psicoanálisis sería algo así como una secta que, en el marco del capitalismo, se ha ido generalizando hasta fundirse por completo con el hollycapitalismo.

Fig. 02. Trinidad hitita, Tell Halaf (Siria), Museo Nacional de Alepo (Siria).

Recapitulando hay una dicotomía sacrificial y otra hierogámica, y ambas pueden distinguirse, aunque tienden a menudo a confundirse. Esto explica, como ha señalado Jean Libis, que el tema de la transgresión erótica aparezca asociado a menudo con el de la transgresión agresiva. Como sucede con los andróginos de *El banquete*, que "[e]ran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses".[115] Así, como ha señalado Mircea Eliade, el andrógino no solo

representa la conjunción de los sexos, sino en general la conjunción de todas las oposiciones, la *coincidentia oppositorum*[116] que es el centro del toroide alrededor del que gira toda la mecánica HS. De ahí que Libis diga que "el andrógino parece desplegar sus sortilegios en torno a un «hueco», en un espacio situado «en otra parte»".[117]

Hemos visto que las dos trinidades son de alguna manera intercambiables, que una implica la otra. Esto es así en la medida en que la dimensión sacrificial y la dimensión hierogámica se sobredeterminan de distintas maneras, en la medida en que la trinidad puede enfatizar mayormente un sacrificio femenino u otro masculino. Hemos visto cómo las dos figuras de un mismo sexo tienden a representarse en forma humana y animal, o bien mediante sus proyecciones en determinados astros, como el Sol, la Luna o Venus. Esto lo hemos esquematizado en su momento mediante dos triángulos superpuestos formando un rectángulo en el que los integrantes de la trinidad podían oscilar entre la inmanencia y la animalidad, por un lado, y la trascendencia y la divinidad, por otro. Pues bien, todo esto aparece expresado de manera muy gráfica en la trinidad hitita [**fig. 02**], que como Jean Przyluski ha mostrado, sería un antecedente de otras versiones de trinidades, de las llamadas "Señoras de los Animales", o de la trinidad caducea.[118] Lo interesante es que los dos integrantes laterales de esta trinidad hitita aparecen como seres híbridos, mitad humanos y mitad toros, y que los tres son seres andróginos, mitad masculinos y mitad femeninos, como ponen de manifiesto las barbas masculinas y los largos cabellos femeninos. Aparece además un cuarto integrante, el Sol, de la misma manera que, como vimos en el arcano VI del Tarot, aparecía un Eros alado.

De manera que esta figura simboliza todo lo que venimos diciendo: la conjunción de lo masculino y lo femenino, la de la inmanencia y la trascendencia, la de lo animal y lo divino. Este relieve pone de manifiesto que es en este marco trinitario donde se dan cita estas dicotomías, donde pueden ser comprendidas en su realidad más profunda, más allá de los esquematismos de las oposiciones lógicas. Dicho con otras palabras, las tríadas y las trinidades operan como los conmutadores básicos de la MHS, en ellas se dan los intercambios y transmutaciones energéticos que conforman el orden social. Hemos visto que la mecánica HS se basa en transferencias y sustituciones entre unos planos de la realidad y otros, entre lo corporal y lo anímico-espiritual, entre lo vegetal-animal y lo humano, entre lo profano y lo sagrado. Pues bien, las tríadas y las trinidades son los marcos en los que estos intercambios se producen, pero siempre de tal

manera que intervienen siempre más de dos elementos. En este sentido decimos que operan como conmutadores de ELA. La tríada es el marco de la libertad, del libre albedrío, pero siempre como un reflejo de las trinidades que establecen las convenciones morales, la distinción entre los comportamientos legítimos e ilegítimos. En esta mecánica triangular está la clave del poder, la clave del control social, desde el origen de la moral humana a las técnicas de ingeniería social de hoy. En función de los distintos contextos culturales, veremos que unos u otros de estos elementos que conforman las trinidades y las tríadas juegan un papel predominante. Pero todas ellas suponen en algún grado la conjunción de estos distintos planos de la realidad, en la medida en que, para que estas trinidades sean operativas, tienen que expresar estas conjunciones, tienen que articular los flujos que las atraviesan. Lo que nos muestra la trinidad hitita es esta mecánica de la conjunción de una manera extrema, en un contexto en el que la cultura todavía no había establecido distinciones tan claras entre los distintos planos. Entre lo humano y lo animal, entre lo corporal y lo espiritual, etc. O por lo menos en un momento en el que en el ámbito de lo sagrado se conservaban estas vinculaciones, que se van perdiendo en el profano.

1.4. La castración

Hemos visto cómo, en el marco de la MHS, la hierogamia y el sacrificio se asocian desde un principio, en la medida en que tienen estructuras análogas y complementarias, en la medida en que su vinculación hace posible que se cierre el círculo de las disyunciones y las conjunciones, de las correspondencias de las diversas categorías dicotómicas que la misma máquina hace y deshace. Hemos visto que, a pesar de que la MHS puede *inclinarse* hacia uno u otro de estos polos, hacernos creer que se trata de dos fenómenos independientes, en realidad se trata de dos caras de la misma moneda. Pues bien, el fenómeno de la castración nos muestra desde otro ángulo hasta qué punto la hierogamia y el sacrificio pertenecen al mismo dispositivo.

Hay que comprender que la castración no es más que una forma derivada del sacrificio. Puede ser parte de un sacrificio, o simplemente lo que podemos denominar un *sacrificio parcial*, sin que se dé un sacrificio total. En numerosas culturas tradicionales encontramos sacrificios parciales de órganos, por ejemplo dedos, que responden a la misma mecánica sacrificial de la *zoé* pero ahora a la escala del *bíos*. Si el sacrificio de un *bíos* es beneficioso para la *zoé*, lo mismo sucede, en la mente de ciertas culturas primitivas, cuando se sacrifica una parte de un *bíos*.[119]

En su momento veremos que hay una tendencia que va del sacrificio al autosacrificio. Pues bien, la castración es ya un paso en este sentido, en la medida en que es un sacrificio parcial. Pensemos sin ir más lejos en los eunucos. Pero lo que nos interesa sobre todo es mostrar el papel central que la castración ocupa en la MHS, es decir, su rol como fenómeno intermediario entre la hierogamia y el sacrificio. Cómo el fenómeno de la castración confirma la profunda vinculación entre ambos fenómenos y muestra que forman parte de un mismo mecanismo.

Ya hemos adelantado algunos elementos de este tema al tratar sobre el lugar central que ocupa la castración en las religiones de misterios. El acto en sí de la castración coincide en muchos casos con el momento de mayor intensidad. Por ejemplo, en los Misterios de Atis, Zeus, tras cometer incesto con su madre, se castraba. Esto se representaba ritualmente arrojando los testículos de un carnero a los pechos de la diosa.[120] De la misma manera los novicios de este culto se castraban y arrojaban sus miembros a la diosa Cibeles en el ritual inciático en el que se convertían sus sacerdotes.[121] Frazer nos dice que en los rituales de Atis en el Vaticano

"los testículos del toro, tanto como su sangre, jugaban un papel importante en las ceremonias. Probablemente fueron considerados como un poderoso hechizo para promover la fertilidad y activar el nuevo nacimiento."[122]

La castración y los falos castrados desempeñan también un papel central en los cultos dionisíacos en diversas formas: en monumentos corégicos, portados en faloforias, en hermas, atados como parte de la vestimenta de los actores cómicos, formando parte de los atributos de silenos y sátiros itifálicos, etc. El nacimiento de Dioniso del muslo de Zeus no sería más que una forma sustitutoria de su castración.[123] También en algunos rituales se pisaban los testículos de los animales castrados.[124] En las procesiones se portaba un pequeño falo de madera de higuera escondido en una cesta o en una aventadora, rodeado de un gran secretismo, denominado eufemísticamente *cabeza* o *corazón*.[125] La aventadora era justamente el lugar donde se decía que Dioniso Liknites nacía, pero de hecho se trataba de un eufemismo para referirse a un falo-fetiche en el que se encarnaba la fuerza procreadora del dios. Como veremos, ambas afirmaciones son correctas, si tenemos en cuenta que el ritual evoluciona y los *bíoi* u objetos sacrificiales son progresivamente sustituidos, de manera que se da una suerte de solapamiento de distintos planos de la realidad, de distintas épocas, de distintas interpretaciones. Esta es la lógica de la conjunción, que supone interpretaciones diferentes de un mismo fenómeno, y hace así posible un amplio espectro de sentidos para una misma forma ritual. Esta es la ventaja de las religiones que enfatizan lo ritual y lo simbólico sobre aquellas que privilegian lo dogmático y lo doctrinario, como la religión de la ciencia, la religión de la historia, etc.

También la castración desempeñaba un papel importante en los Misterios de Deméter.[126] Según el mito esta diosa se vengó de su hijo Zeus —o en otra versión de Posidón— por haberla violado.[127] Clemente de Alejandría afirma:

"Zeus, tras arrancar los dos testículos de un carnero, los cogió y los arrojó en medio del seno de Deméter, pagando con un falso castigo por la violación, como si se hubiera castrado a sí mismo."[128]

Otra vez nos topamos aquí con una estructura trinitaria. La unión sexual ilegítima, que como sabemos es a menudo el incesto, no lo es en sí misma, sino en relación con otra unión legítima. Las dos uniones sexuales de distinto grado de legitimidad se corresponden a su vez con la rivalidad entre dos figuras del mismo sexo, que son también las dos dimensiones de un

mismo sacrificio. Para el caso concreto de la castración, esta alude de manera evidente, al mismo tiempo, a esta unión sexual transgresora y a su castigo sacrificial, vinculando así hierogamia y sacrificio. Walter Burkert señala, refiriéndose a los Misterios de Deméter: "al caer los genitales en el regazo de la diosa, la destrucción se convierte en una «boda sagrada»".[129] De nuevo encontramos la profunda vinculación de destrucción y de creación, de la misma manera que sucede con la disyunción y la conjunción, con el sacrificio y la hierogamia. Pero esta cita ya nos anuncia las posibilidades rituales que ofrece la castración, cómo este sacrificio parcial hace posible a su vez formas de hierogamia no convencionales en las que el papel masculino es reducido al de un falo castrado o sustituido por un objeto fálico.

De manera que, como parece evidente, la castración castiga la transgresión sexual, y en particular el incesto, que como sabemos ocupa un papel central en la evolución moral. Pero también otras formas de unión violentas, prohibidas, como el adulterio, la violación o el rapto. En el tema que nos ocupa las correspondencias nunca son biunívocas, los solapamientos son centrales para entender el dinamismo del mecanismo HS. Un mismo tipo de sacrificio puede corresponderse con varias prohibiciones, porque el simbolismo permite este grado de flexibilidad. La lógica que rige la MHS es la de las transferencias y las sustituciones simbólicas, la de las analogías y las contigüidades. Trataremos de ello con más detalle en el siguiente capítulo. Ahora lo que interesa destacar es que la castración alude, precisamente en base a esta lógica de analogías y contigüidades, a la transgresión sexual y a todo lo que se relaciona con ella: la fertilidad, la procreación, la vida inmortal de la *zoé*. De ahí que la castración juegue un papel importante en muchos rituales de la fertilidad.

En suma, la castración funciona en la MHS como una suerte de bisagra entre la hierogamia y el sacrificio, confirmando su íntima vinculación. No es de extrañar que haya jugado un papel tan importante en el psicoanálisis, que como sabemos se basa implícitamente en la MHS. En efecto, como hemos mostrado, la hierogamia y el sacrificio comparten una misma estructura. Pero además hay que decir que la hierogamia está más cerca del polo del deseo y el goce, mientras que el sacrificio lo está del polo de la amenaza y la violencia. Esto significa que el sacrificio tiende a englobar a la hierogamia, a recubrirla, a sustituirla, a enmascararla. Así, la hierogamia a menudo se enmascara detrás del sacrificio. En estos casos sigue actuando

en la MHS pero de manera latente. Todo ello en el contexto de un proceso de moralización ininterrumpido, caracterizado por una creciente represión, en el que el sacrificio y el autosacrificio juegan un papel más importante que la hierogamia. De la Era de Isis a la de Osiris. Aunque en la Era de Horus comienza a haber una suerte de retorno a un régimen más matriarcal.

Pues bien, en este marco general de las relaciones entre la hierogamia y el sacrificio, la castración nos muestra de manera transparente lo que ambas tienen en común, en la medida en que alude a las prohibiciones de orden sexual, que son precisamente de las que se ocupa la hierogamia. La castración es, por decirlo de una manera simple, una suerte de pieza intermedia entre ambas secciones del mecanismo total. Si el tema de la castración es tan esclarecedor, si aparece a menudo en la mitología, en los sueños, si ocupa un lugar preeminente en el psicoanálisis, es porque condensa y simboliza los elementos fundamentales del tema que nos ocupa: la vinculación del goce, el deseo, la amenaza y la violencia, la complementariedad de la hierogamia y el sacrificio.

Hemos mostrado cómo en los cultos mistéricos se celebraban dos rituales aparentemente independientes. Por un lado el sacrificio y por otro el nacimiento del niño sagrado. Pues bien, en algunas modalidades de estos misterios, o en algunas versiones rituales o mitológicas, como es el caso del dionisismo, el sacrificio era sustituido por una castración y el niño divino nacía en forma de falo.[130] En otras palabras, la castración y el nacimiento del niño como falo nos muestran también la vinculación de sacrificio y resurrección, o en este caso nacimiento sagrado, que estamos interpretando en esta obra como una parte integrante de la hierogamia.

Evidentemente, en un principio el falo que se castraba y el que resucitaba eran el mismo. Esta asociación del falo y de su renacimiento supone que el falo esté asociado al misterio de la resurrección, y por lo tanto a los cultos funerarios, que de hecho no son más que formas derivadas del sacrificio. De ahí que en Grecia y en Roma se colocasen a menudo falos en las sepulturas. [131] En definitiva, si la castración es un fenómeno tan central en el tema que nos ocupa es porque, insistimos, vincula de una manera muy estrecha lo hierogámico y lo sacrificial. Y con ello se convierte en un símbolo central, sintético, de todo el resto de categorías complementarias que configuran la MHS: la violencia y el goce, la amenaza y la violencia, la muerte y la vida, la mortalidad y la inmortalidad. El falo, o mejor, el falo castrado, es por eso el símbolo de los símbolos, el significante de los significantes. La forma

que encarna todo los contenidos posibles. Porque, como veremos, el mecanismo de la significación es en última instancia una conjunción, hierogámica y sacrificial.

1.5. Sustituciones de la castración

"Ella exige un posible que me *atraiga*, y que me dé miedo a la vez."[132]

Como hemos visto, la castración puede ser parte de un sacrificio total, o puede ser lo que hemos denominado un sacrificio parcial. Esta segunda opción nos interesa en la medida en que se inscribe en la tendencia genérica del sacrificio a transformarse en autosacrificio. Aunque nos ocuparemos del tema del autosacrificio en un trabajo posterior, por la importancia que tiene en la MHS capitalista, nos interesa volver ahora a una serie de fenómenos tales como la subincisión, la circuncisión y otras intervenciones similares, que pueden considerarse formas derivadas o sustitutorias de castraciones.[133] En efecto, Sigmund Freud y Géza Róheim han mostrado que los rituales de circuncisión habrían sido anteriormente castraciones.[134]

Leo Frobenius nos ha mostrado cómo los rituales iniciáticos de los kirri se realizan en paralelo al regicidio ritual del rey-sumo sacerdote. Y entre ambos se dan vinculaciones muy estrechas. Los muchachos son circuncidados por un sacerdote disfrazado de leopardo, que es precisamente el animal totémico del sumo sacerdote sacrificado. Y afirman:

"*Un leopardo* nos circuncidó, fue el rey fallecido. [...] El rey fallecido circuncida como leopardo a los muchachos."[135]

Las circuncisiones y otras intervenciones afines en los órganos sexuales son, por lo tanto, formas sustitutorias de castraciones, pero en última instancia formas sustitutorias de hierogamias-sacrificios, que siguen así inscritos en la mecánica HS. Eventualmente, como en este caso de los kirri, conjugándose con sacrificios y/o hierogamias reales. Hay que interpretarlos como sustituciones, como formas derivadas, como mitigaciones, como redenciones, etc., en correspondencia con un proceso progresivo de interiorización de los regímenes de prohibiciones, que en la misma medida pueden ir prescindiendo del rigor del castigo sacrificial.

La dimensión hierogámica de estas sustituciones, en el sentido negativo, como separación de los sexos, se puede comprender si consideramos que las circuncisiones de un sexo sirven para separar a este del sexo contrario. Así, en algunas culturas se interpreta el prepucio como una suerte de vulva femenina, o el clítoris como una suerte de pene, tal como señala Gilbert Durand.[136] Extirpar el prepucio o el clítoris supone por lo tanto simbólicamente separar a los dos sexos. Además, estos rituales de circuncisión de los varones se desarrollan a menudo en paralelo a operaciones similares en las jóvenes.[137] Por ejemplo, entre los arunta, la

sangre de las circuncisiones es restregada sobre las hermanas mayores del circuncidado.[138] O bien los varones se disfrazan de mujeres y las mujeres de varones durante estos ritos.[139] Todo esto pone de manifiesto una vez más la vinculación de hierogamia y sacrificio, que ha pasado desapercibida a muchos investigadores que se han ocupado más del detalle que del conjunto.

No es casualidad que estos rituales iniciáticos, en los que la amenaza de la castración ocupa un lugar preeminente, se celebren precisamente en el momento en que los adolescentes *mueren* a la vida infantil y *renacen* a la vida adulta, cuando deben abandonar el apego a su madre y sustituirlo por el compromiso con la esposa, en el caso de los jóvenes varones.[140] Recordemos lo que hemos dicho sobre las tríadas miméticas y las dos dimensiones de lo femenino y de lo masculino. En estos procesos iniciáticos, en estos ritos de paso, de lo que se trata precisamente es de atravesar un camino en el que se abre una encrucijada, en el que hay que elegir necesariamente entre dos opciones. El Arcano VI del Tarot es muy expresivo en este sentido. El rito de paso no hace más que reforzar la distinción entre las dos opciones que constituyen las tríadas miméticas, y en este sentido en ellos se hacen particularmente patentes las trinidades, como referencias de las primeras. De ahí que el simbolismo iniciático siempre remita en última instancia al sacrificio y la hierogamia de *bíoi* sagrados, que sirven de referencia para los *bíoi* profanos, precisamente en un momento en que ellos mismos se acercan al estatus de lo sagrado.

Pero no hay que olvidar que las tríadas de distinto signo se dan al mismo tiempo. El joven del arcano debe elegir entre la madre y la esposa. Pero al mismo tiempo debe elegir entre dos actitudes propias frente a lo erótico. De ahí que en el Arcano VI aparezcan, no solo las dos figuras femeninas, sino también dos masculinas. De ahí que el Eros aluda a la violencia de la confrontación. Eros que por cierto podemos vincular también a la mecánica del nacimiento del niño sagrado, como forma de encarnación o de resurrección después de un sacrificio.

La MHS está implícita en los rituales iniciáticos de pubertad, aunque sea en forma sustitutoria, mitigada, simbólica. Estas formas sustitutorias son precisamente las circuncisiones, las subincisiones, y otras intervenciones relacionadas, que funcionan por lo tanto como amenazas de castración. Insistimos en que no es casualidad que tiendan a ejecutarse en el momento en que el joven deja de ser un niño e ingresa en la vida adulta, y por lo tanto

pasa a ser un rival para el padre. Es entonces justamente cuando el joven entra en el régimen de obligaciones de los adultos, de las que una de las principales es la prohibición del incesto, pero también la del adulterio u otras formas de unión ilegítimas.

En todo caso, hay que insistir en que la castración es solo un epifenómeno de un complejo de prohibiciones que abarca tanto a hombres como a mujeres, aunque pueda inclinarse más hacia un polo o hacia otro en función de las circunstancias. Después de todo, la prohibición afecta a la unión sexual, y por lo tanto al comportamiento tanto de varones como de féminas. Así, en el rito de iniciación de los jóvenes aranda en Australia, al mismo tiempo que se realiza la circuncisión de los varones sus parientes femeninas son acuchilladas ritualmente en el estómago.[141] Esta costumbre pone de manifiesto que ambos fenómenos son parte de un mismo complejo, que tiene como objeto fundamental conjurar las uniones no sancionadas.

Si la castración masculina y sus derivados se dan más a menudo que la femenina en diferentes culturas es, obviamente, porque los órganos sexuales masculinos y sus transformaciones son más patentes. Pero como decimos hay que entender la castración como un fenómeno social e intersexual. Como uno de los polos de una mecánica total que puede inclinarse también hacia el polo femenino. Así, hay que interpretar en el mismo sentido prácticas como la mutilación genital femenina y la infibulación de la vulva, [142] como una suerte de castración o de circuncisión femeninas. Estas costumbres, insistimos, forman parte integrante de una mecánica HS más compleja, social, que se da al mismo tiempo en ambos sexos, aunque tenga más incidencia en uno de ellos. Como todo en la MHS, que ciertos fenómenos sean más patentes no significa que otros fenómenos que están latentes no estén también actuando. En función de las circunstancias y las culturas, unos u otros de estos fenómenos han podido jugar un papel más importante, han podido disociarse e independizarse aparentemente de otros fenómenos. Pero todos siguen siendo variaciones respecto a una mecánica HS integral, que entre otras cosas consiste en sancionar las uniones sexuales prohibidas, y por lo tanto por definición sociales.

Insistimos en que en el trasfondo de esta vinculación entre la castración o la circuncisión masculinas o femeninas está la hierogamia. Recordemos los ejemplos que hemos mostrado de rituales HSs en los que una pareja se une sexualmente y posteriormente es sacrificada. Todas las formas de castraciones, circuncisiones, mutilaciones, infibulaciones, etc., de los

órganos sexuales, sean masculinos o femeninos, remiten en última instancia a este tipo de hierogamias-sacrificios. Todas deben ser interpretadas como formas sustitutorias de rituales HSs, que consistían, en las fases más primitivas de la cultura, en la transgresión sexual real y en su sanción sacrificial. Lo mismo podríamos decir de la institución del eunucato, que encontramos habitualmente en el contexto de cultos orgiásticos o de prostitución sagrada, que estamos considerando aquí hierogámicos. Lo que confirma una vez más que hierogamia y sacrificio forman un complejo único.[143]

Pero si la castración juega un papel fundamental en el tema que nos ocupa es también porque, por así decirlo, el pene y los testículos castrados ofrecen muchas posibilidades rituales. No solo como símbolos de virilidad, sino de sexualidad en general. En la medida en que, como sabemos, el ritual por definición lo que hace es conjugar, fusionar, las distinciones. Esto se puede observar en muchos cultos antiguos, como es el caso de los dionisíacos, en los que los falos castrados ocupaban un lugar central. Sabemos además que estos cultos dionisíacos eran predominantemente femeninos, lo que confirma el simbolismo complejo y global de la castración.

Lo que es evidente es que, antes de convertirse en ritual, en sustitución, en símbolo, la castración es una práctica real. Como hemos dicho, la castración, en tanto en cuanto sacrificio parcial, sería una sustitución de sacrificios totales en los que los miembros viriles de las víctimas serían desmembrados junto al resto de su cuerpo. Oriris y su versión griega Dionisio son ejemplos de estos dioses despedazados o desmembrados, y en los que los órganos sexuales son uno de estos miembros. Pero sabemos que tanto en el caso de Osiris como en el de Dionisio, de todos los fragmentos desmembrados, los penes y los testículos ocupaban un lugar central. Recordemos a Isis, que encuentra todos los fragmentos de Osiris excepto el falo, que tiene que fabricar uno especial para celebrar con él la hierogamia. Sean como reliquias o como ídolos fabricados, en los falos se encarnaba el espíritu del dios sacrificado. La erección es así símbolo de la resurrección. Estos fragmentos de *bíoi* u objetos sustitutorios sagrados son los depositarios de la energía, no solo viril, insistimos, sino en general fertilizante. Son la encarnación de la vida inmortal de la naturaleza, del exceso de goce y de violencia natural, que como sabemos es lo que alimenta la MHS. "Todos los ahorcados mueren empalmados", decía una

canción de Siniestro Total. Parece una letra gamberra, pero en realidad refleja un profundo simbolismo.

Todo esto está relacionado con lo que hemos dicho de los miembros incorruptibles de los *bíoi* sagrados. Sabemos que en estos cultos de la fertilidad jugaban también un papel central, junto al de los miembros castrados de las víctimas, los cuernos de los animales sagrados. Lo que está en el trasfondo de estas asociaciones es la mecánica de las sustituciones HSs, de las que vamos a hablar en el próximo capítulo. Lo que interesa aquí señalar es que, por razones obvias, los órganos sexuales de las víctimas castradas no podían conservarse por mucho tiempo. De ahí que fuesen sustituidos por alguno de sus miembros incorruptibles, que podían seguir desempeñando así un papel ritual. Así, es frecuente encontrar fetiches elaborados a partir de restos incorruptibles de las víctimas, tales como cuernos, colmillos o huesos. Y a menudo encontramos falos sintéticos construidos a partir de estos mismos vestigios incorruptibles. La vinculación es más profunda de lo que parece. Los penes simbolizan, como hemos visto, la fertilidad, la vida inmortal de la *zoé*, en suma, la continuidad de la vida. Es comprensible entonces que se asocien a los restos incorruptibles de las víctimas. Pero además hay una vinculación también muy íntima, como venimos diciendo, entre la componente libidinosa y la agresiva. Lo que refuerza la vinculación de estos restos, tales como huesos o cuernos, con los órganos sexuales. Que estos puedan ser utilizados como sustitutos de falos, evidentemente, antes que nada como dildos en rituales orgiásticos, masturbatorios, de desfloramiento, etc.[144] En última instancia, el simbolismo, como no nos cansamos de decir, supone la conjunción de distintos planos, y entre ellos, el erótico y el agresivo.

En este sentido hay que interpretar los bastones de mando. Antes que nada como objetos sagrados que forman parte de rituales HSs, y que a partir de ahí adquieren un simbolismo que puede utilizarse en el ámbito más exclusivamente político. Nuestra tesis es que, antes de ser bastones de mando como tales, han sido fetiches reales utilizados en rituales orgiásticos, de desvirgamiento, de masturbación, que a partir de ahí se han transformado en símbolos de poder. Y aun antes de ser fetiches elaborados habrían sido, como decíamos, miembros sexuales reales castrados. Símbolos sexuales y al mismo tiempo, por lo tanto, símbolos sacrificiales. De ahí que confluyan con el simbolismo de la violencia de los cuernos y de los huesos de las bestias. El bastón de mando remite por lo tanto en última instancia al

privilegio de poseer sexualmente, de desvirgar, de violar, de cometer incesto, de raptar. Por eso es tan importante que hasta hoy los líderes reales o religiosos lleven un bastón o un báculo. Simbólicamente nos recuerdan que su poder es al mismo tiempo su privilegio transgresor, en particular en el ámbito de lo sexual. Como hemos visto lo que define el poder es precisamente la transgresión, en acto o en potencia. Esto es lo que significa el bastón de mando. Bachofen nos ha hablado de cómo estos bastones jugaban un papel central en culturas poligámicas, en las que era necesario utilizar algún código para el reparto de las hembras.[145] Así, los bastones se colocaban en la entrada de las tiendas, lo que significaba que estaban *ocupadas*, y que un segundo hombre no debía de acceder.

La "secreta guerra de los sexos", de la que nos habló Oswald Spengler,[146] que se viene librando desde tiempo inmemorial, particularmente en la transición del matriarcado al patriarcado, se ha articulado, entre otras formas, a través del uso que se da a estos falos castrados, o su sustitución por dildos, fetiches, bastones de mando. Las complejas transformaciones del ritual HS, las sustituciones de sacrificios por castraciones, la progresiva ritualización y simbolización de prácticas reales, pueden seguirse de manera muy evidente en este caso. Podríamos seguir la línea de evolución y encontrar sustituciones todavía más recientes, como es el caso de los tacones, de las que nos habla Freud, o la de los cigarrillos, que utilizó hábilmente su sobrino Edward Bernays para dar publicidad al tabaco y asociarlo a la libertad femenina.[147] Incluso el "fisibastón" (*bâton-à-physique*) de Alfred Jarry, parece inspirado en esta simbología ambivalente del bastón de mando: "en posición vertical es masculino...; en posición horizontal, es femenino."[148]

Vemos otra vez cómo los polos de lo erótico y lo agresivo vuelven a imbricarse. En muchas culturas los miembros castrados de los *bíoi* sagrados eran conservados, o bien reconstruidos con huesos o astas y utilizados en todo tipo de rituales HSs.[149] De manera que, a pesar de que los miembros castrados no son incorruptibles en su forma natural, como sucede con las cornamentas o los cráneos, esta incorruptibilidad es construida culturalmente, de forma que estos *sacra* puedan encarnar el espíritu de la divinidad, puedan actuar como focos de la MHS. Los cuernos tallados en forma de falo son, una vez más, un ejemplo evidente de la lógica de transferencias y transmutaciones de las ELAs, del solapamiento de la MS y la MH en una única MHS.

1.6. La castración y la virginidad

"Feliz es la novia en la que el sol brilla."[150]

Como hemos intentado mostrar, es habitual encontrar en el ritual y en la mitología una estrecha relación entre el incesto y la castración. Lo que pone de manifiesto a su vez la vinculación entre la dimensión hierogámica y la sacrificial. La relación entre incesto y castración no es más que un caso particular de la relación entre las diversas formas de sexualidad prohibidas —además del incesto, el adulterio, la violación, el rapto— y el sacrificio. En el marco del ritual HS, estas transgresiones son mostradas, escenificadas, por un lado, y castigadas con el sacrificio o la castración, por otro. De tal forma que los transgresores hacen las veces de *bíoi* sagrados, en un principio considerados maléficos, impuros, nefastos, y después progresivamente transformados, en el marco de la evolución del culto, en ejemplares, benéficos, puros, fastos. Hemos hablado ya de esta mecánica que explica por qué los dioses están asociados sistemáticamente a la transgresión, en todas sus formas, y por qué también estos tienden a irse transformando en entidades trascendentes que representan el bien, la pureza, la moral, la ley. Esto termina suponiendo a menudo una disociación de estas dos dimensiones de un mismo dios en dos dioses diferentes, en la medida en que la lógica racional no admite tales ambivalencias, tales transformaciones, tales duplicidades. Aquí se ve cómo la razón no es la herramienta más óptima para comprender la realidad. La realidad nunca es racional. Forma más bien parte de la estrategia del poder-religión para dominar el cuerpo a través del espíritu. El poder-religión es irracional por definición, las élites que conforman el poder-religión lo saben y lo practican, pero mitifican la razón y la racionalidad como una estrategia para controlar a las masas a través del saber racional. En esto consiste la Academia, controlada por las sociedades secretas mistéricas.

Pues bien, en el caso de las diosas femeninas, vemos esta transformación de manera muy evidente en la tradición de la Virgen cristiana, que remite a una figura ancestral de diosa incestuosa, adúltera, disoluta, promiscua —arquetipo afrodítico—, y que posteriormente se transforma en diosa fiel, casta, pura, virtuosa —arquetipo demétrico—. De amante sexual pasa a madre nutricia. De ahí que, como hemos mostrado, haya que reconocer que la Virgen cristiana no es más que una dimensión de este complejo, solo una de las caras de una tradición más compleja que se remonta a diosas en las que también estaba presente, incluso predominaba, la dimensión afrodítica.

Es el caso de toda una serie de diosas de la fertilidad asiático-mediterráneas que podemos agrupar bajo el título de la Gran Diosa: Anahita, Ardvi, Nanai, Mylitta, Ishtar, Astarté, Tanit, Ashera, Anaitis, Isis, Cibeles, Afrodita, Ártemis, Venus, etc...[151] En la mayoría de estos casos encontramos el tema del incesto o de otras transgresiones sexuales. Es decir, a menudo estas diosas son, al mismo tiempo, esposas y madres o hijas de una deidad masculina. Y encontramos también en la mayoría de ellas el tema del sacrificio, a menudo en forma de su derivada, la castración.

Lo interesante es observar que estas diosas predominantemente afrodíticas también eran calificadas como vírgenes, en el sentido más antiguo del término.[152] Lo que no hace más que reforzar nuestra tesis de fondo, que en realidad es una extensión de la de René Girard, de que es la transgresión la que produce lo sagrado, de que la virgen, tal como se entiende hoy el término, lo es precisamente por su carácter transgresor, por ser virgen en el sentido antiguo. Pero es importante tener en cuenta que la dimensión sexual y fértil de estas vírgenes ancestrales está estrechamente vinculada. La virgen es la prostituta sagrada pero también la madre de niños divinos. La virgen en el sentido afrodítico del término y la virgen en el sentido demétrico, son también el énfasis en una u otra dimensión de lo femenino.

La virgen original y sus hijos son considerados sagrados, como hemos visto, en el marco de la tabuización del endohomicidio y la endoantropofagia. Pero esta prohibición no se puede instituir más que transgrediéndola, sacrificando vírgenes y niños sagrados.[153] Además, estos *bíoi* sagrados pueden ser madres e hijos incestuosos. De esta manera se instituye este tabú, bien sea el caso del incesto entre padres e hijos o el de hermanos, así como el resto de incestos más sociales que les siguen en el proceso de moralización. Todo ello en el contexto de la progresiva institución de la exogamia, de la rivalidad entre las uniones de tipo incestuoso y las que no lo son.

De manera que el sacrificio de estos *bíoi* sagrados, en particular de aquellos que han incurrido en incesto, o bien son fruto del incesto, es lo que permite que el tabú del incesto, y por tanto la exogamia, se instituyan. Pero como hemos visto en el sacrificio de los varones incestuosos desempeña un papel protagonista la castración, sea como parte de un sacrificio total o como su sustitución en forma de sacrificio parcial. Y estos miembros viriles castrados, como también hemos mostrado, son también sagrados y juegan un papel central en los rituales, particularmente en la vinculación entre los

sacrificios y las hierogamias. A partir de todo esto se comprenderá por qué estos falos castrados, o sus sustituciones por ídolos, son a menudo utilizados como elementos fecundadores de vírgenes en rituales orgiásticos o hierogámicos.[154] Aquí se observa de manera muy clara la vinculación entre la castración y la virginidad.

Existen muchas variaciones sobre este tema.[155] En muchos mitos los falos castrados de las víctimas sacrificiales son arrojados a los ríos, a los lagos, al mar, como hizo Cronos con el de su padre Urano.[156] Por cierto que la castración fue practicada con una hoz, como la decapitación de la Gorgona de la que hemos tratado antes, lo que refuerza la vinculación de estos sacrificios con los rituales de la fertilidad de la tierra.[157] Esto explica que las aguas tuviesen poderes fertilizantes, porque ya los tenían, pero también porque los órganos masculinos castrados les comunicaban este poder. En todo caso lo que es importante es que el ritual de fertilización se produce a menudo en el seno de aguas sagradas, como nos muestran innumerables mitos. Las mujeres se bañan en las aguas de determinados ríos, estanques o playas sagradas, en momentos propicios, y así son fecundadas por el dios. Pero evidentemente este tema de la fecundación por las aguas es una elaboración eufemística de rituales orgiásticos, y en definitiva hierogámicos, primitivos. Estamos otra vez en la mecánica de las conjunciones de distintos planos de la realidad, conjunciones que hacen posibles las transferencias y las sustituciones.

Los falos castrados son a menudo arrojados a las aguas, y de la misma manera surgen de las aguas. Y lo mismo sucede con los niños divinos, que como sabemos es frecuente que sean traídos por las aguas del mar o de los ríos. En Metimna los pescadores encontraron una imagen de Dioniso *Fal*ero que representaba a la vez un *falo* y una cabeza,[158] y que se asocia al tema de la castración y el lanzamiento del miembro castrado al mar del que estamos hablando.[159] También encontramos muchos rituales y mitos en los que doncellas, madres y/o hijos eran sacrificados y arrojados a las aguas.[160] No hay que olvidar que lo que está en el trasfondo de todos estos rituales es la dimensión moral. Las víctimas se matan, se desmiembran, se reparten y se reintegran, de distintas maneras, en la comunidad y en la naturaleza, porque se pretende neutralizar su dimensión maléfica, transgresora. Y las aguas juegan un papel importante como elemento purificador. Los miembros castrados de los *bíoi* transgresores son arrojados al mar, y de alguna manera retornan purificados en forma de niños

sagrados. Otra vez la simetría formal pero asimetría energética, moral, entre el sacrificio y el nacimiento divino.

Estos rituales hierogámicos pueden tener lugar en el marco de las aguas o en el de cavidades subterráneas, en cuevas o grutas. En ellas, como en el mar o en los ríos, los *bíoi* sagrados o sus miembros castrados son enterrados o escondidos. De nuevo vemos cómo el círculo HS se cierra. En estas cavidades ctónicas vuelve a surgir la vida, aparecen los niños divinos milagrosamente, paridos simbólicamente por la Tierra, amamantados por animales, criados por ninfas.[161] Otra vez, como en el caso de las aguas, estas grutas sagradas son el lugar de encuentro de la hierogamia y del sacrificio, son el ámbito en el que se produce la catarsis, la purificación, el intercambio de la cultura con la naturaleza, la continuidad de la muerte y de la vida.

En todos los casos estamos girando alrededor de la hierogamia y del sacrificio. Los rituales pueden ser de manera explícita al mismo tiempo sacrificios y hierogamias, o bien alguna de estas dimensiones puede ser más explícita y la otra quedar implícita. En muchos casos encontramos rituales exclusivamente femeninos, pero que utilizan miembros castrados masculinos o sus sustituciones, en el marco de prácticas orgiásticas, lésbicas, masturbatorias, que también hay que considerar hierogamias, en la medida en que el elemento masculino está siempre implícito. En este sentido, hay que entender que en todas las prácticas de carácter homosexual, tanto masculinas como femeninas, está siempre implícito el sexo contrario. Estas prácticas tienden a tener un sentido marcadamente hierogámico, en la medida en que el sexo que no está presente de manera física o corporal nunca deja de estarlo de manera simbólica o espiritual. En otras palabras, hay una gran afinidad entre las monjas de antaño y las lesbianas de hoy. Movimientos tales como el feminismo más radical son así, de manera implícita, profundamente religiosos.

En otros casos, estos rituales de fertilización o de concepción pueden consistir en la ingesta de determinados frutos, alimentos o bebidas.[162] En este caso se puede hablar también de hierogamias, lo que nos retrotrae a lo que hemos dicho sobre la vinculación de lo erótico y lo alimenticio, sobre lo "eroticoeucarístico". Hay que recordar lo que dijimos en su momento, que la estructura de la encarnación sacrificial y la hierogámica es la misma, de manera que una y otra pueden intercambiarse, superponerse, sobredeterminarse. Esto es, si la ingesta es equiparable con una concepción

es porque la encarnación sacrificial y la hierogámica comparten la misma estructura. Esta vinculación de la encarnación sacrificial y de la hierogámica se pone de manifiesto en numerosas creencias de pueblos primitivos, como entre los bakalais, que creían que si las mujeres comían la carne de sus tótems darían a luz animales semejantes o abortarían.[163] Pero también en muchas formas de matrimonio común, que como ha mostrado Ernest Crawley, a menudo, en las culturas primitivas, consiste en comer y beber juntos. Hay que tener en cuenta que esto a menudo suponía una ruptura del tabú muy significativa. Pero también, como decimos, que lo alimenticio y lo erótico operan simbólicamente en paralelo, por así decirlo, de manera que el significado profundo de este ritual es mucho más importante de lo que nos puede parecer hoy.[164]

Lo mismo podemos decir de versiones más sublimadas de hierogamias, tales como aquellas en las que los agentes fertilizantes son los fenómenos atmosféricos, el viento, los rayos de los astros, etc. Así, la secuencia de *Melancolía* (2011) de Lars von Trier, en la que la protagonista se tiende desnuda sobre las rocas, en el lecho del río, bajo la luz *fertilizante* de este planeta, puede interpretarse como una hierogamia.[165] En *Isis y Osiris* Plutarco nos habla de otra de estas hierogamias. Ya vimos que Isis y Osiris practicaban una hierogamia cuando la diosa, en forma de milano, descendía sobre los restos reconstituidos de su hermano y esposo. Pero ahora vemos otra versión de esta hierogamia más sublimada, con Osiris en forma de Luna e Isis en forma de vaca, de la que nace el toro Apis:

"Apis, dicen, es la imagen viviente de Osiris y es engendrado cuando una luz generadora cae de la luna y alcanza a la vaca en celo. Por eso también, muchos de los rasgos de Apis se parecen a las formas de la luna..."[166]

Lo interesante aquí es que es la hierogamia, esto es, la conjunción de distintos planos de la realidad, la que los pone en relación. Y como veremos, lo que subyace con carácter general en el simbolismo.

En lo que hay que insistir es en la dimensión excesiva de lo sagrado, de la que nos hemos ocupado en los primeros capítulos. La virgen, en el primer sentido del término, encarna esta dimensión excesiva, de una manera de hecho más intensa que los *bíoi* sagrados masculinos, en la medida en que es la fuente de la vida humana. Hemos visto que la MHS es en definitiva el intento de la cultura por dominar a la naturaleza. La mujer es, en este sentido, considerada *más natural* que el hombre, en la medida en que se la considera la encarnación de lo excesivo natural. Hablamos siempre en

términos relativos, convencionales. Sin que se nos malinterprete, para muchas culturas las mujeres son *más naturales* y los hombres son *más culturales*, porque las mujeres encarnan más que los hombres este exceso natural que la cultura trata de contener. Porque esta contención se produce en buena medida mediante la violencia, y esta es más a menudo un recurso masculino. Y en fin, porque la capacidad de crear vida es antes que nada de la mujer. Pues bien, la virgen, en el sentido original, tiene que ver con todos estos excesos: es la más excesiva, la más impura, la más maldita, la que suscita las rivalidades. La más *mal-dita entre todas las mujeres*. Y por eso *mal-dito es el fruto de su vientre*. Después se invierten estas fórmulas. Pero lo importante es entender que la *mal-dición* antecede a la *ben-dición*.

En suma, lo que estamos intentando mostrar es que la MHS está en el trasfondo de todos los rituales religiosos, aunque estos hayan puesto el énfasis más en unos elementos o en otros, aunque las hierogamias y los sacrificios hayan sido sustituidos, hayan sido sublimados. De ahí que haya que considerar como hierogamias, pero también como sacrificios implícitos, rituales orgiásticos en los que se utilizan falos castrados o sus sustituciones. Pero también en general toda una serie de rituales en los que lo erótico está representado por animales sagrados o sus restos incorruptibles. Podemos encontrar distintas variantes: orgías en las que los participantes se disfrazan de animales; la utilización de objetos sagrados, como huesos o cornamentas, con connotaciones fálicas; o simplemente danzas que mimetizan los movimientos animales. Si estamos poniendo el énfasis en la castración y la utilización de los miembros castrados como objetos sagrados es porque en este caso se observa de manera muy evidente la vinculación de lo sacrificial y de lo hierogámico. Pero de hecho esta vinculación sigue presente de manera implícita también cuando la dimensión erótica o agresiva de los rituales se mitiga, cuando los sacrificios y las hierogamias reales son sustituidos, ritualizados, simbolizados, proyectados en la naturaleza.

En los cultos dionisíacos se puede observar algo de esta progresiva estilización de los rituales. Al mismo tiempo que se puede reconocer que estos remiten a rituales hierogámicos y sacrificiales muy explícitos: orgías desenfrenadas, desmembramientos de víctimas, ingestas antropofágicas en su estado más salvaje. Después todo esto se dulcifica, se ritualiza. Los sátiros y los silenos nos hablan de esta transformación del ritual, con sus formas todavía caprinas o equinas, con sus perfiles itifálicos. También los

participantes en los certámenes cómicos, con sus dildos atados en las cinturas. Las ménades en procesión extática, subiendo al monte Citerón, son también una forma ya muy ritualizada de rituales orgiásticos. La escultura griega nos ha mostrado estas ménades, que sintetizan la mecánica HS, aunque sea de manera implícita. Aquí se ve cómo el feminismo radical de hoy es religioso, cómo es la práctica cotidiana, relativamente profanizada, de lo que antaño fue un ritual excepcional. Pero lo importante es comprender que todas estas manifestaciones rituales y mitológicas, por más ritualizadas o simbolizadas que estén, remiten en última instancia a la MHS, a la vinculación de la hierogamia y el sacrificio. En definitiva, al doble vórtice HS del que hemos hablado, en el que el goce y la violencia, el deseo y la amenaza, como el resto de dicotomías, se funden.

Así, como decíamos, hay que considerar también como hierogamias los rituales de concepción en los que participan solamente mujeres, en la medida en que el elemento masculino está implícito en el espíritu del lugar, en los vientos, en las aguas, en los animales, en los rayos de los astros o en el polvo de estrellas.[167] O en el caso de la concepción a través de la ingesta de frutos, de alimentos, de la bebida de líquidos, a menudo asociados a sacrificios.[168] Hemos mostrado que estos rituales que giran en torno al tema de la concepción y/o del nacimiento sagrados se dan a menudo en entornos acuáticos o subterráneos, en definitiva, ctónicos. De ahí que toda una serie de animales comunes en estos ámbitos suelan estar asociados al erotismo, tales como la serpiente, la culebra, el dragón, la anguila, el pez, el lagarto, etc.[169] Que sean a menudo representantes de las uniones incestuosas, endogámicas, ilícitas, por oposición a las uniones exogámicas, lícitas. También hay que vincular a estas vírgenes, como sugiere Ernest Crawley, con experiencias histéricas, interpretadas en un principio como posesiones divinas y por lo tanto como encarnaciones hierogámicas,[170] en lo que volvemos a observar cómo ciertas conductas anómalas o excepcionales se asocian con lo sagrado.

Después de todo lo que venimos diciendo se entenderá por qué estos niños sagrados, nacidos de uniones incestuosas o en general transgresoras, son los candidatos privilegiados para los sacrificios, no solo como niños, sino también una vez que se convierten en adultos. De nuevo vemos aquí cómo el círculo de lo HS se cierra, cómo el sacrificio y el nacimiento divino, y por tanto la hierogamia, se vinculan. La misma ambivalencia que atraviesa todo lo HS vuelva a observarse en el caso de estos niños sagrados. Si son

adorados como tales, es también, antes que nada, porque han sido denostados como hijos incestuosos, ilegítimos, excesivos. Hijos de puta, es decir, hijos de virgen. Los romanos llamaban a estos niños excesivos *terrae filii* ('hijos de la Tierra'), lo que confirma la mecánica de conjunciones de la que venimos hablando, la identificación de lo ctónico con lo transgresor. [171] Lo sagrado funciona al mismo tiempo como sanción de las prohibiciones y como su válvula de escape. En otras palabras, lo sagrado es un vestigio de prácticas comunes en regímenes morales anteriores que están en trance de prohibición, que se resisten a desaparecer. De ahí que los rituales religiosos sean fuentes privilegiadas para conocer los hechos históricos, en la medida en que en ellos subsisten estratos anteriores de la cultura. Pero lo sagrado también es la vanguardia de las transformaciones sociales, en la medida en que es a un mismo tiempo el ámbito en el que se da el exceso natural y el exceso cultural. Como siempre, en el símbolo encontramos más verdad, verdad que es verdad viva, verdad en devenir, verdad en un sentido mucho más profundo y mucho más significativo que lo que la cultura oficial califica como tal.

1.7. Entre la promiscuidad y la castidad

"Se comprende que estas dos formas opuestas de vida moral, la orgía y la renunciación, tengan ambas un significado religioso: buscan glorificar a Dios, reproduciendo una la exuberancia de su fuerza creadora... y sacrificándole la otra a Él todo aquello que no sea Él, siguiendo el movimiento con el que se repliega sobre sí mismo hacia la fuente de su energía."[172]

Hemos tratado de mostrar que el mecanismo HS persigue conjurar un exceso natural que se resiste a ser conjurado. Esto lo realiza la cultura mimetizando a la naturaleza de la misma manera, es decir, produciendo un exceso cultural, que de esta forma es naturalizado, que hace las veces de naturaleza. Hasta que una crisis natural más relevante desvela esta estratagema cultural. Pues bien, esto sucede tanto en el sentido sacrificial como en el hierogámico, es decir, como violencia o como goce. El sacrificio y la hierogamia no son más que estas producciones excesivas culturales, que mimetizan la violencia y el goce excesivos naturales. Pero también hemos mostrado que estas violencias y goces excesivos son solo uno de los modos como opera la MHS, siendo el otro modo el de la amenaza y el deseo correspondientes. En otras palabras, desde que surge el ser humano hay una suerte de disociación constitutiva entre dos formas de goce y de violencia, entre el goce y la violencia permitidos culturalmente, por un lado, y el goce y la violencia excesivos, prohibidos por la cultura, por el otro, que en todo caso son permitidos e incluso obligatorios en el marco excepcional del ritual.

Aunque como hemos visto no se pueden desvincular por completo el polo hierogámico y el sacrificial, en el ámbito del primero de ellos, esta disociación se pone de manifiesto en la dicotomía existente entre las alianzas matrimoniales y toda una serie de fenómenos rituales que van de la hierogamia propiamente dicha a la orgía sagrada, pasando por diversas formas de prostitución religiosa. Entre unas y otras formas la diferencia es un distinto grado de ritualización, un distinto grado de participación de la comunidad, diversas formas de representación social, etc. En otras palabras, algunas de estas formas son más espontáneas, menos formales, en ellas tiende a participar toda la comunidad, mientras que otras son más ritualizadas, las conjunciones son de un orden más simbólico, tienden a darse figuras intermedias que representan y con los que se identifica la comunidad, que tiende a participar como espectadora. Como hemos

intentado mostrar, el mecanismo hierogámico, como sucede con el sacrificial, abarca todas estas posibilidades, que superan con mucho las nociones de hierogamia y de sacrificio convencionales. Esta es, creemos, la limitación de muchos estudiosos. El no haber comprendido la continuidad estructural que existe entre todas estas manifestaciones religiosas. No solo entre el sacrificio y la hierogamia, sino también entre las diversas constelaciones que se dan entre uno y otro, entre el modo crisis y el modo orden, entre las modalidades más formales y las más espontáneas.[173] Un ejemplo de esto son las danzas y bailes rituales, que oscilan entre el polo de la amenaza y el del deseo, pero en última instancia remiten todos a la fusión HS entre el goce y la violencia.[174] También hay que inscribir en estos rituales excesivos todas las cosmogonías que nos hablan del caos primordial, de la confusión de los elementos, de la noche cósmica, etc. Todas estas elaboraciones no son más que formas sublimadas de rituales reales en los que la violencia y el goce tenían el protagonismo, a menudo fusionados, y que son las versiones en bruto de la hierogamia-sacrificio. [175]

Tampoco se pueden desvincular el terreno de lo sagrado y el de lo profano, que son siempre dos caras de la misma moneda. Los estudiosos han tendido a especializarse en uno u otro ámbito, como teóricos de la religión, teólogos o mitólogos, o como etnólogos, antropólogos o sociólogos, y así han tendido a no comprender estas vinculaciones. J. G. Frazer nos habla de matrimonios primitivos que ponen de manifiesto cómo los rituales *más* profanos remiten a otros *más* sagrados. Entre los kalangos, en los actuales Zimbabue y Botsuana, los novios se casaban frotándose el cuerpo con las cenizas de los huesos de su tótem canino. En otras culturas, en las ceremonias de boda, los novios se frotan con pieles de animales. En la Atenas clásica una sacerdotisa ofrendaba a los recién casados la piel de Aegis, la cabra sagrada. En Roma, los novios se sentaban sobre la piel de una oveja sacrificada el mismo día de la boda.[176] Como se ve, en todos estos casos estamos ante elementos sacrificiales y hierogámicos combinados. Y además vemos que se ha tomado el modelo de hierogamias-sacrificios más sagrados para otros más profanos. Ernest Crawley ha insistido en el hecho de que, tanto la unión alimenticia como la sexual, a menudo vinculadas, siguen teniendo una connotación peligrosa, de tabú, incluso en el marco del matrimonio que se supone debería neutralizarla. [177]

Los matrimonios profanos proceden de los sagrados, y nunca pueden dejar de estar atravesados de una cierta dimensión sagrada, por mucho que sean profanizados.[178] Crawley nos dice que las novias de los Wataveta o Taveta, en la actual Kenia, eran "apartadas durante el primer año como algo demasiado bueno para esta Tierra. Son vestidas, adornadas, purificadas y mimadas de diversos modos, casi como diosas". Y además nos comenta que eran tratadas de este modo hasta que tenían un hijo, lo que vuelve a poner de manifiesto cómo la fertilidad está en el centro del ritual, y de este se transmite al ritual matrimonial profano, sin perder nunca del todo una cierta sacralidad, en la medida en que encarna el principio vital, que como hemos visto es también la clave de lo sagrado.[179] Igualmente, en los matrimonios malayos los novios "son tratados como la realeza, es decir, como seres humanos sagrados, como soberanos por un día".[180]

Y además el tema de la violencia sacrificial está también implícito en ellos, de una manera u otra. Es el caso de las bodas en las que los novios son escoltados hasta o desde la iglesia por hombres armados que disparan al aire de tanto en tanto, tal como sucedía en muchas partes de Europa o Estados Unidos.[181]

Todos estos son ejemplos de vestigios de rituales HSs que siguen rezumando en rituales *menos* sagrados, *más* profanizados, y que ponen de manifiesto cómo la MHS da forma a toda la realidad. En este caso, por mímesis, pero como hemos dicho también la conforman por oposición, por exclusión, tabuizando, inmunizando, ocultando, enmascarando, etc. En suma, todo lo que tiene que ver con el erotismo, la sexualidad y la natalidad está cargado de religiosidad desde las primeras culturas humanas, y en el sentido original de este término, como algo "peligroso" que debe ser tratado con el cuidado que requiere.[182] Y no deja de estarlo nunca por mucho que estas prácticas sean en parte profanizadas. Por mucho que el poder-religión las siga profanizando hasta convertirnos a todos en ciborgs solteros y las máquinas, fetichizadas, se encarguen de la fertilidad.

Lo mismo podríamos decir en general de la familia, una institución que no puede dejar de estar imbuida, en algún grado, de lo sagrado, por más que sea profanizada.[183] Sabemos que el matrimonio ha ido siempre mucho más lejos de la unión entre una mujer y un hombre. Como nos comenta Evola, en el caso del régimen patriarcal romano, el matrimonio era la unión de la mujer con la *gens* del marido, y por lo tanto era también un matrimonio simbólico con el *genius*, con el ancestro de la estirpe. Vemos

aquí otra vez cómo hay una asimetría radical entre el hombre y la mujer, que nunca puede ser erradicada por completo, por mucho que el pensamiento decadente moderno, igualitario, simplificador, lo pretenda:

"... antes de unirse al marido, la mujer debía unirse al dios Matitus, al Tutinus priápico, que fundamentalmente, era lo mismo que el *genius domesticus*, o *lar familiaris*; una vez en casa del esposo, la joven esposa, la *nova nupta*, antes de acceder al lecho nupcial, debía sentarse en la estatua itifálica de dicho dios, como si fuese éste quien tuviese que desflorarla primero..."[184]

En el mismo sentido el lecho conyugal era denominado en Roma *lectus genialis*, 'lecho del *genius*'. En estos ejemplos se puede ver otra vez cómo el ritual HS, cómo la estructura triádico-trinitaria, y en general la MHS, conforma el ámbito profano. De manera similar, en la Antigua Grecia, durante el acto amoroso, los hombres invocaban a Helios, el Sol, y las mujeres a Selene, la Luna.[185] Encontramos estructuras similares en el islamismo y en la cábala, en la que "todo verdadero matrimonio es en efecto una reproducción simbólica de la unión de Dios con la *shekinah*".[186] Lo mismo podríamos decir del sacrificio y todas sus sustituciones, que como veremos en una obra posterior sigue presente en el individuo moderno en forma de autosacrificio o de represión. Y lo mismo podríamos decir de rituales en los que los niños profanos recién nacidos son acostados en la "cuna ctónica o telúrica", emulando los nacimientos de los niños sagrados, que como hemos visto son a menudo fruto de la Madre Tierra.[187]

De manera que, como decimos, no solo se dan en el ámbito profano estructuras propias del ámbito sagrado, más o menos profanizadas. Novalis consideraba el matrimonio un "misterio profanado".[188] Además, insistimos, y a pesar de que los rituales propiamente sagrados hayan desaparecido aparentemente, estos siguen operando y conformando el ámbito profano, en la medida en que, como hemos tratado de mostrar, ambos forman parte de una estructura compleja, de un gran laberinto en el que se esconde el monstruo, aunque solo el héroe llegue a luchar contra él.

De la misma manera todo lo que se relaciona con la muerte está impregnado del carácter de lo sacrificial, de una cierta dimensión sagrada que no lo abandona por completo nunca. En la mayoría de las culturas primitivas la enfermedad y la muerte no se concebían como algo natural o accidental sino como el resultado de una violencia, el efecto intencionado de algún agente o espíritu maligno.[189] Enfermedad y sacrificio están muy

relacionadas en las culturas primitivas, y como en el caso de las víctimas sacrificiales, en numerosas prácticas curativas encontramos la utilización de sustitutos que canalizarían los elementos nefastos, y por lo tanto sanarían a los enfermos.[190] Del *pharmakos* al fármaco. O la utilización de sangre y de otras sustancias corporales, que como hemos visto son interpretados como manifestaciones del principio vital, como intermediarios entre los distintos seres, con propiedades regeneradoras y fortificadoras.[191] Como en el ámbito de lo hierogámico, se da la paradoja, que ya hemos visto a lo largo de esta obra, de que la excepción constituye el paradigma. Así, en este caso, la excepción que es la muerte provocada por el sacrificio es la que proporciona sentido a la muerte natural.

Todo lo que estamos viendo tiene una dimensión económica muy marcada. La castidad se relaciona con el modo orden, con el trabajo, el esfuerzo, la disciplina, el ahorro. Y la promiscuidad se relaciona con el modo crisis, con la fiesta, la laxitud, el esparcimiento, el derroche. Lo que es importante entender es que ambas dimensiones son dos caras de la misma moneda, que cualquiera de ellas no tiene sentido sin su complemento. Esta es también la lógica de la armonía de los opuestos, que remite a esta alternancia entre la crisis y el orden, a la complementariedad y la asimetría de una serie de nociones aparentemente opuestas tales como *bíos* y *zoé*, mortalidad e inmortalidad, cuerpo y alma/espíritu, etc. La mayoría de las culturas han entendido estas alternancias, las han utilizado como mecanismo de expurgación del excedente LA que se resiste a la culturización, como una forma de purificación social, en suma, como catarsis. Es la cultura moderna la que ha dejado de entender todo esto. Pero como veremos, si esto ha sido así es porque a las castas político-religiosas, hoy encarnadas en sociedades secretas de corte mistérico, masónico, hermético, etc., les ha interesado hacerlo como estrategia de subyugación de las masas.

A medida que las religiones se han ido institucionalizando han ido perdiendo esta dimensión catártica para el conjunto de los fieles, al mismo tiempo que estos rituales se han conservado en secreto en las cúpulas. Así, particularmente en el marco de las instituciones religiosas célibes, y a fuerza de reprimir una de estas dimensiones de lo sagrado, se ha invertido por completo la mecánica de alternancia ritual de las primeras religiones. De manera que, en lugar de contribuir a la purificación social, como hacían las versiones paganas, las grandes religiones de masas son mecanismos de represión y de contagio de las perversiones de las élites, que conducen a

prácticas cada vez más alejadas de las tendencias naturales, desde la pederastia o el abuso sexual a la homosexualidad. La perversión sexual es el corazón secreto de la cultura occidental, desde los filósofos griegos. La razón surge en el marco de prácticas desviadas. Perversión, lascivia y sadismo son la clave de bóveda de la cultura.

Las instituciones del eunucato, el celibato y la virginidad, como hemos ido viendo, no pueden entenderse al margen del mecanismo HS y la alternancia que le es constitutiva. De la misma manera que, como veremos, el monarca es originalmente una víctima sacrificial cuya ejecución es diferida, el celibato religioso se puede interpretar como una hierogamia con la divinidad que espera a la muerte para consumarse, así como un sacrificio de la sexualidad física que remite en última instancia a la castración religiosa. [192] Como ha mostrado Robert Graves las Vestales romanas, antes de transformarse en vírgenes en el sentido actual del término, eran vírgenes en el sentido original. Es decir, protagonistas de rituales HSs, sea en su forma más ritualizada o en forma de rituales orgiásticos más desinhibidos.[193] En efecto, en estas orgías rituales participaban seis Vírgenes Vestales y seis varones, y de estas uniones nacían *hijos de virgen*, es decir, hijos divinos de los que no se conocía el padre, porque de hecho eran fruto de toda la comunidad, o se consideraban encarnaciones del dios. Vemos en este ejemplo cómo el fenómeno del desconocimiento de la paternidad en las culturas matriarcales tiende a desaparecer, pero pervive en el ámbito de lo sagrado, en forma de transgresión ritualizada. Vemos también cómo estos rituales son formas intermedias entre sacrificios-hierogamias más primitivos, en los que dos jóvenes copulaban poco antes de ser sacrificados, y formas más evolucionadas y disociadas, como son la encarnación de la Virgen cristiana y el sacrificio de Cristo.

Los rituales dionisíacos, antes de que sean más formalizados en la Grecia clásica, ponen de manifiesto la fusión de lo erótico y lo agresivo. Las congregaciones femeninas de ménades entraban en éxtasis a través de la danza y de la ingestión de sustancias estupefacientes y celebraban rituales orgiásticos y sacrificiales en los que desmembraban e ingerían la carne cruda de amantes o de sus propios hijos. Así, hay que ver en muchos de estos rituales promiscuos formas derivadas de sacrificios. Hoy nos puede parecer salvaje que en determinadas culturas las doncellas estuviesen obligadas a prostituirse ritualmente antes del matrimonio.[194] Pero hay que entender que la tendencia general es la de la sustitución de rituales más

violentos por otros que lo son menos. Es decir, que la obligación de la prostitución ritual vendría a sustituir rituales anteriores en los que lo obligado era entregar doncellas como víctimas para el sacrificio.
La misma ambivalencia que caracteriza a las víctimas sacrificiales es la que atraviesa la figura de la virgen y la transformación del sentido de este término.[195] Pero lo mismo sucede con el papel de la prostitución, generalmente femenina en el orden patriarcal. Así, esta valoración oscila entre la adoración y la denigración. En ciertas épocas las prostitutas sagradas son encumbradas como sacerdotisas del amor o como cortesanas de lujo, y en otras son despreciadas como brujas, como putas. Así, las sacerdotisas de *Venus* dan nombre tanto al término *venerar* como *venéreo*. [196] Otra de las afinidades de las esclavas sexuales con las víctimas sacrificiales es que a menudo eran reclutadas en campañas bélicas. Y casi siempre debían distinguirse marcadamente de las mujeres normales, vestirse con los signos de su actividad, de manera que se evitase toda confusión entre ambas dimensiones de lo erótico.[197]
Encontramos los dos extremos de esta oscilación en la Gran Diosa asiático-mediterránea, personificada, entre otras, en Astarté, Isis o Afrodita, caracterizada por la promiscuidad sexual, los rituales orgiásticos, la prostitución sagrada.[198] Pero que también da origen a la Virgen cristiana, figura en la que la promiscuidad se transforma en castidad. Denis de Rougemont ha mostrado cómo el siglo XII vio la emergencia de una suerte de "revolución psíquica", con nuevos cultos heréticos como el de los cátaros, que ponían en cuestión el matrimonio cristiano. Según Rougemont el culto oficial a la Virgen cristiana fue una estrategia de recuperación de tendencias populares que se inclinaban hacia el polo promiscuo más de lo que las autoridades podían controlar. Las órdenes monásticas que surgieron entonces tomaron como modelo para esta recuperación a las órdenes de caballería, que a su vez remiten a la vieja mecánica ritual de canalización de ELA de los cazadores o guerreros primitivos, a través de *bíoi* sagrados femeninos. Es el caso de los "caballeros de María".[199] Pero lo importante es comprender que se trata siempre de la misma MHS, del mismo *bíos* sagrado femenino, sea subrayando el polo promiscuo o el casto. O dicho con pocas palabras, en última instancia Ishtar y la Virgen María son dos caras de la misma moneda. En Isis, por ejemplo, encontramos ambas dimensiones según los casos: la afrodítica, en la hierogamia necrófila e incestuosa con su hermano Osiris, o la demétrica, en su cuidado del niño

Horus. Pero en los dos casos no hay que olvidar que estamos ante una máquina de poder-religión, ante una operación de ingeniería social. Y así, todos los rituales y mitos pueden ser interpretados en última instancia como mecanismos de control mental, como una suerte de programación MK Ultra, Monarch o similares, *avant la lèttre*.

Encontramos todo tipo de variedades de prácticas rituales promiscuas que podemos emparentar con la hierogamia-sacrificio. En algunos casos los amigos o parientes del novio debían transgredir precisamente la monogamia que el mismo ritual matrimonial instituía.[200] Un caso simétrico es el de la "hermana-amante" de los yakut, que los hermanos desfloran antes de *entregarla* a un matrimonio exogámico.[201] O bien alguna figura religiosa o política ejercía el "derecho de pernada" (*ius prima noctis*, 'derecho de la primera noche') con la desposada.[202] En este caso es más evidente que esta práctica se deriva de la boda sagrada con el rey, que esta figura legal es una derivación y una mitigación de una costumbre ancestral de entrega sacrificial. En todo caso, como ha mostrado Ernest Crawley, la práctica del desfloramiento o la ruptura artificial del himen es muy habitual entre las culturas primitivas.[203] En ciertas culturas el desfloramiento corre a cargo de hombres que se especializan en esta función, o es desempeñado por los líderes religiosos.[204] Esto es importante porque pone de manifiesto la estrecha relación entre poder-religión y privilegio transgresor.

También hay que considerar una forma de hierogamia la práctica del intercambio excepcional de mujeres, en el contexto de celebraciones rituales o de ceremonias de reconciliación, pacificación, alianza, enfermedad, o cualquier otra forma de crisis, etc.[205] Lo que de alguna forma confirma nuestra tesis de que hay que situar la hierogamia en el centro del resto de las prácticas eróticas, que la tomarían como referencia. Siempre la misma paradoja: lo que parece más natural es en realidad lo más elaborado, lo más artificial, lo más culturizado. El desfloramiento vendría a reproducir de una forma mitigada la violencia sagrada HS, con el objetivo de evitar que esta violencia se diese en el ámbito profano. Otra vez la distinción entre un exceso de goce o de violencia excepcional y permitido, y un exceso prohibido. La constante es la ostentación de este monopolio por parte del poder-religión, en la constelación que sea. El poder es *monopolio de la violencia*, pero también *monopolio del goce*. Monopolio con respecto al resto de la *zoé*, a la comunidad profana, que debe, por así decirlo, pagar un tributo por su goce y por su violencia, ofrecer las primicias.

En efecto, estas distintas formas de desfloramiento ritual son asimilables al consumo de las primicias. Tanto en el polo sexual como en el alimenticio pretenden conjurar la amenaza que supone romper el tabú. La sangre es a menudo símbolo de estas vinculaciones. En el caso de la sangre de los desvirgamientos, esta es un signo evidente de la íntima vinculación entre goce y violencia.[206] Con todo esto se asociaba la menstruación en las culturas primitivas.[207] Otra vez vemos cómo lo que parece más natural es en realidad lo más cultural, cómo la sangre menstrual es un símbolo muy poderoso desde las culturas más primitivas. Otra vez vemos una suerte de reflejo entre la castración masculina y la menstruación o el desfloramiento femeninos, que como hemos intentado mostrar, deben ser interpretados como vestigios de prácticas HSs. El mito de la *vagina dentata* da prueba de esta vinculación.[208] Lo que, como veremos, tiene implicaciones muy importantes en el ámbito económico, con los cauríes como forma de dinero primitivo muy habitual en numerosos pueblos. La sangre, sea provocada ritualmente o surgida naturalmente, es interpretada en todo caso como un signo de la amenaza que refuerza las prohibiciones sexuales. Todos estas modalidades, masculinas y femeninas, todas estas prácticas aparentemente heterogéneas, tienen sentido, como venimos diciendo, en el contexto de iniciaciones, y por lo tanto se vinculan simbólicamente, es decir, son formas sustitutorias de hierogamias-sacrificios. Las castraciones, circuncisiones, ablaciones, infibulaciones, etc., se asemejan a los desfloramientos y a las menstruaciones, porque en todas estas prácticas aparece el signo de la sangre. La cuestión, una vez más, no es saber qué viene antes. Encontraríamos que en unas culturas viene antes la aparición *natural* de la sangre femenina en los primeros coitos o en la menstruación y en otras esta sangre es provocada ritualmente. Lo importante es que en última instancia ambos polos se conjugan en un mismo mecanismo HS y lo hacen a través de símbolos comunes, entre los que la sangre ocupa el papel central. En otras palabras, la sangre significa peligro, significa prohibición, significa respeto al tabú, significa que se está frente a algo que es por definición social y sagrado, algo que no se puede hacer a la ligera, algo que tiene consecuencias.

Lo mismo podríamos decir de los nacimientos. Si estos no son ya de por sí milagrosos, la sangre y la violencia que los acompañan son de nuevo símbolos de que estos pertenecen al ámbito de lo sagrado, signos comunes a otros fenómenos que forman parte de la constelación HS. La coincidencia

de las menstruaciones femeninas con los ciclos lunares no sería más que otro signo de la vinculación de los distintos planos de la realidad para la que el pensamiento mítico siempre ha sido más sutil que el decadente pensamiento científico occidental. Seguimos en el marco del misterio de la fertilidad femenina, que como hemos visto está en la raíz más profunda de la cultura humana, por más que las culturas patriarcales lo hayan querido marginar.[209] El nacimiento supone una crisis de la misma envergadura, casi simétrica con respecto a la que provoca la muerte. De ahí que nacimiento y muerte se asocien, se sobredeterminen, se reflejen. Parecidos tabúes se aplican a menudo a los signos de la fertilidad y a los de la muerte, a las menstruantes y a los guerreros. En el parto, así como durante ciertos períodos que lo preceden y lo suceden, las parturientas son rodeadas de todas las precauciones de lo sagrado.[210] Todas estas prácticas deben ser interpretadas como iniciaciones, y las iniciaciones, como veremos, no son otra cosa que sustituciones HSs. Los adolescentes *mueren* para *renacer* como adultos[211] en el marco de estos rituales, en los que no falta la sangre, sea el resultado de castraciones, circuncisiones, menstruaciones, desvirgamientos, partos, etc., así como diversas formas de escarificaciones, perforaciones o tatuajes.

1.8. Oscilaciones de la hierogamia

"El sentido del erotismo escapa a quienquiera que no considere su aspecto «religioso». Recíprocamente, el sentido de las religiones, en general, escapa a quien olvide el vínculo existente entre éstas y el erotismo."[212]

La clave para entender la religión, pero también el poder, en suma, el poder-religión, es la disociación que la MHS produce entre la ELA natural y la cultural, que viene a coincidir con la ELA de la *zoé*. Esta es la fuente del poder-religión, pero también la de la economía: transformar un *exceso* natural en un *excedente* cultural. La paradoja es que, como hemos mostrado, la cultura solo sabe domesticar a la naturaleza imitándola. Solo a través de la transgresión se impone, se aprehende, se aprende, la prohibición. Esto significa, en lo que respecta al tema del que nos ocupamos ahora, que la castidad solo puede ser interiorizada y alcanzada en un sentido profundo a través de la práctica de la promiscuidad. Así, en los cultos de las diosas de la fertilidad del Mediterráneo oriental, las doncellas debían servir en el templo como hieródulas por un cierto período de tiempo, entregándose a los extranjeros, antes de ingresar en la castidad matrimonial. [213] Este es un ejemplo de la mecánica complementaria que vincula la promiscuidad y la castidad, de la que venimos hablando. La transgresión enseña la prohibición. Es también una práctica que adiestra en el dominio de los instintos. Está aquí presente otra vez la dimensión sádica, y después masoquista, que constituye la cultura humana, que está en su núcleo más profundo y a menudo oculto.

La misma lógica nos llevaría a interpretar la ciencia de la sexualidad como una forma sublimada de transgresión hierogámica. No es casualidad que el protagonista masculino de *Eyes Wide Shut*, interpretado por Tom Cruise, sea un ginecólogo, que este se vea impelido a participar en un ritual orgiástico masónico para compensar las carencias en su relación monógama, amenazada por la aparición imprevista de un militar con el que su mujer desea engañarlo. La misma herencia latente del ritual HS la observamos, además de en la sexología, en todo el ámbito de la biología y la medicina. Como en los anfiteatros anatómicos que se construyeron en diversas ciudades europeas desde el siglo XVI, que remiten también a nuestra estructura ritual, a la de la violencia cultural, a la de la separación del cuerpo y el alma, a la de la escenificación, a la del sadismo pasivo de los espectadores.

La promiscuidad erótica, que como decimos no puede entenderse sino como la otra cara de la moneda de la castidad, es un vehículo privilegiado de experiencia, de domesticación de los instintos, de refinamiento, de aprendizaje, de adoctrinamiento. En suma, de culturización, porque en última instancia la culturización lo es siempre de la naturaleza. Porque la cultura se alimenta siempre de un exceso natural que, como decimos, la cultura transforma en excedente cultural. Así, la promiscuidad erótica rezuma por todos los resquicios de la cultura. En la medida en que, como decimos, en el marco del correspondiente ritual hierogámico, es vehículo de la vivencia y la interiorización de los valores culturales y morales, inseparables de una cierta lascivia, de la misma manera que el ritual sacrificial es inseparable de un cierto sadismo. En ambos casos lo que el ritual nos enseña es a medir, a regular, a moderar, esta lascivia y este sadismo, que están siempre latentes, a evitar, en el marco de la *escenificación* ritual, que sean demasiado *obscenos*. Esta dimensión sádica y lasciva está presente en la cultura humana desde su inicio y nunca la abandona. Porque como decimos es el exceso natural que alimenta todos los excedentes culturales, todos los significados, todos los sentidos, todas las trascendencias. Lo que hace que las diferentes culturas y los diferentes individuos sean más o menos refinados, más o menos sutiles, más o menos bárbaros, unos con respecto a los otros, es la manera en que lidian con este exceso LA, que siempre está en el corazón secreto de la cultura. Siempre está presente esta pose, esta ocultación, esta hipocresía, este enmascaramiento.

La promiscuidad erótica opera por lo tanto como la verdadera escuela de la moral, de la belleza, del comportamiento, de la prohibición, de la ley. Hemos visto que sin el sacrificio las nociones de mal y bien se confunden, que es el sacrificio el que *muestra* el mal, y a partir de él el bien, a través del ritual sacrificial, sea este más o menos real o más o menos simbólico. De la misma manera la hierogamia, en todas sus variedades, de la orgía a la prostitución sagrada, muestra las nociones de belleza y de fealdad, de promiscuidad y de castidad, a través de su ritual. No solo es que los *bíoi más* bellos, más deseados, se conviertan en *bíoi* sagrados; es que *enseñan*, muestran, a través del ritual hierogámico, en qué consiste la belleza. Estos *bíoi* sagrados son la encarnación de la belleza, su figura hipostasiada. Y si es así es porque es, antes que nada, belleza sacrificada. En suma, es a través del mecanismo HS como todas estas nociones morales y estéticas se

establecen, se producen, como derivación del ritual mismo. La MHS produce todas estas nociones trascendentes: el bien y el mal, la belleza y la fealdad, la pureza y la impureza, etc., como derivados del ritual.

Como hemos mostrado, las nociones de *bíos* y de *zoé* son polares. No se puede distinguir a los *bíoi* de la *zoé*, porque los *bíoi* pertenecen, como mínimo, a una *zoé*. En todo caso se puede hablar del grado, de la *inclinación* hacia uno u otro polo. Según los casos encontraremos comunidades o sociedades en las que los *bíoi* tienen más o menos autonomía con respecto a las *zoés*, en las que las *zoés* están más o menos cohesionadas. Este grado de inclinación de las situaciones concretas entre el polo *bíos* y el polo *zoé* se relaciona siempre con la MHS, en la medida en que, como hemos visto, esta se ocupa de articular ambos seres. En el caso límite, la MHS fusiona a todos los *bíoi* profanos en una *zoé*, que a su vez se confronta, se opone, se mide, se refleja, en un *bíos* sagrado. En esta situación límite, los *bíoi* profanos experimentan con la mayor intensidad su pertenencia a la *zoé*, y la superioridad de la *zoé* con respecto al *bíos*.[214] Aunque esto se experimente solo en el marco del ritual, la intensidad de la experiencia define el resto de los ámbitos de la vida de esa *zoé*, la cohesiona de una manera muy profunda, a unos niveles que son difíciles de expresar en términos racionales. La empatía que generan los símbolos compartidos es lo que mejor expresa esta experiencia, en la medida en que estos símbolos no son otra cosa que sustituciones HSs. La bandera, el himno nacional, determinadas instituciones, estrellas de Hollywood, etc. Pero en última instancia todo la cultura se deriva de estos símbolos más o menos compartidos.

Esta superioridad de la *zoé* sobre el *bíos* es en última instancia de orden físico, material, del orden de la pura confrontación de fuerzas. Pero también es una superioridad de orden trascendente, simbólico, en la medida en que la *zoé* es inmortal con respecto a los *bíoi* mortales, en la medida en que supone un orden de vida superior. Aquí vemos otra vez como la trascendencia surge como producto de un exceso de inmanencia, como ambas están imbricadas más allá de las simplificaciones lógicas.

Si la *zoé* se impone como algo superior, en todos los sentidos, es también porque se produce una identificación entre ella y los *bíoi* sagrados. Es decir, los *bíoi* sagrados actúan en cierta medida como intermediarios entre los *bíoi* profanos y la *zoé*. También entre unos *bíoi* profanos y otros. Los *bíoi* sagrados lo son porque están más allá de la línea roja de la moral, que

definen con su propia transgresión, con la vivencia propia del goce y de la violencia excesivos que protagonizan el ritual HS. Encarnando este goce y esta violencia excesivos. La transgresión de los *bíoi* sagrados se corresponde con la transgresión ritual de la *zoé*, que es en última instancia la que tiene legitimidad para traspasar esta línea roja, para ir más allá del límite del goce y de la violencia, para fusionar ambas en forma de sadismo legítimo culturalmente, en el límite de la crisis HS. La diferencia fundamental, por lo tanto, es que los *bíoi* sagrados experimentan estos excesos en tanto que *bíoi*, mientras que los *bíoi* profanos lo hacen en tanto que *zoé*. Pues los *bíoi* profanos solo pueden experimentar estos excesos, en el sentido sagrado del término, en la medida en que conforman una *zoé*. Estamos hablando de situaciones límite, del polo del goce y la violencia unánimes. Algo parecido sucede en el polo contrario, en el del goce y la violencia recíprocos, pero esta situación no alcanza la intensidad de la primera, en la medida en que la participación de los *bíoi* en la *zoé* no es tan acusada, en la medida en que la energía social no se concentra con la misma intensidad.

Pues bien, todo esto nos permite entender lo que está en juego en la promiscuidad erótica, que a su vez puede inclinarse hacia el polo de la orgía informal, como forma de transferencia libidinosa recíproca, o hacia el polo de la hierogamia ritual, como forma de transferencia libidinosa unánime, con todas las situaciones intermedias. En efecto, la hierogamia ritual se corresponde con el deseo y el goce unánimes, que se concentran en la figura de los *bíoi* sagrados, que se alimenta de la intensidad de la pertenencia de los *bíoi* profanos a la *zoé*. La orgía informal, por el contrario, se corresponde con el deseo y el goce recíprocos, y con una vivencia de la *zoé* por parte de los *bíoi* menos acusada. Las situaciones intermedias son aquellas en las que la diferenciación entre los *bíoi* sagrados y los profanos no es tan acusada, en las que se produce una mayor interacción entre unos y otros. Es el caso de la prostitución sagrada, en la que *bíoi* profanos acceden a uniones eróticas con *bíoi* sagrados o semisagrados.

A partir de estas formulaciones podemos volver a la noción original de virgen. Según lo que hemos dicho la virgen sería, bien un *bíos* sagrado, o bien un *bíos* profano que se transforma en *bíos* sagrado mediante una unión hierogámica con otro *bíos* sagrado, sea esta unión más o menos real o simbólica. En otras palabras, la virgen no es aquella que no se ha unido eróticamente, sino aquella cuya unión erótica es sagrada, de un orden

superior a la unión profana. De ahí que las nociones de virgen y de prostituta sagrada confluyan, como expresan los términos *parthénoi herai* ('vírgenes sagradas') o *veshyâ kumârika* ('prostitutas vírgenes').[215] Por otro lado se entiende que esta noción original de virgen haya derivado en la noción moderna, si tenemos en cuenta la tendencia dominante del ritual hierogámico, como de la MHS en general, a transformase, a sustituir sus rituales más reales por otros más simbólicos.

Además, dada la relativa afinidad que se da entre los *bíoi* sagrados y la *zoé*, la unión erótica con el conjunto de la *zoé* también es una forma de virginidad. En otras palabras, la orgía, la fusión del goce recíproco, también puede ser una forma de unión erótica sagrada, y por ende una forma de virginidad, de la misma manera que las prostitutas sagradas son también vírgenes, en la medida en que hacen las veces de *bíoi* sagrados que se unen con el conjunto de la *zoé*. De ahí que no sea una contradicción hablar de vírgenes prostitutas. Otro tema es que la prostitución sagrada se degrade en prostitución profana, de la misma manera que la noción de excedente sagrado se profaniza, se convierte en mecanismo de escisión social en lugar de serlo de cohesión. Pero de esto nos ocuparemos al hablar de la MHS capitalista.

La orgía ritual puede ser considerada por lo tanto como una forma de hierogamia colectiva, más informal, más abierta. De la misma manera que el linchamiento colectivo puede ser considerado como una forma de sacrificio menos ritualizado. Esta analogía nos permite entender cómo en la MHS se da una suerte de simetría, de reflejo, de proyección especular, entre la *zoé* y los *bíoi* sagrados. En su momento hemos visto que hay que entender la MHS como una confrontación de fuerzas, en última instancia de ELAs. Hemos visto que el momento culminante en el que estos dos órdenes vitales se definen de la manera más neta es justamente en el acto HS. Es el momento de máxima intensidad, de máxima vinculación y separación de lo sagrado y de lo profano, de máxima cohesión de la *zoé*, precisamente a través de los *bíoi* sagrados como vehículos canalizadores de toda la energía social. Pues bien, en este momento culminante se da una suerte de simetría, a pesar de que lo que se confronta son, como decimos, dos órdenes de vida diferentes. Hay aquí implícita una inconmensurabilidad, a pesar de que se experimenta como una confrontación de fuerzas, como una compensación, como un equilibrio. Es a esta inconmensurabilidad a lo que el ritual HS le debe su poder, su magia. Este fenómeno es el que hace posible las

transferencias, que como vemos no son simples transferencias entre *bíoi* sino transferencias entre distintos órdenes vitales mediadas por los *bíoi* sagrados.

Pues bien, en este marco de confrontación de distintos órdenes, de distintas fuerzas inconmensurables, hay que entender un fenómeno vinculado a la hierogamia, a través del cual *bíoi* sagrados pasan a identificarse o a encarnarse en el conjunto de la *zoé*. El caso es particularmente frecuente en comunidades más patriarcales en las que predomina la componente violenta y esta se sublima en la figura de *bíoi* femeninos que operan como una suerte de esposas comunitarias, es decir, como esposas del conjunto de la *zoé*. Bien en forma real o simbólica, como rituales orgiásticos y de prostitución, o como sustituciones formales. Como hemos visto, este fenómeno se da en rituales de caza o de guerra, en los que las ELAs de los participantes masculinos se canalizan y armonizan a través de estos *bíoi* sagrados femeninos.

Esto es lo que está en el trasfondo de las patronas de las organizaciones militares. Que es en el fondo el mismo que el fenómeno de las visitas de estrellas de Hollywood a las tropas, como hicieron Marlene Dietrich y Marilyn Monroe, entre otras. Pero en el mismo sentido hay que interpretar la consideración de la Iglesia cristiana como la Virgen, que a su vez remite a su hierogamia con Cristo.[216] En suma, de lo que estamos hablando es de lo que hemos denominado la encarnación hierogámica, que a su vez se corresponde con la encarnación sacrificial.

2. Las sustituciones hierogámico-sacrificiales

2.1. El tema y el anatema

"Los rituales sagrados deben su estabilidad precisamente a la simbolización, a la sublimación de lo demasiado explícito."[217]

Hemos mostrado cómo la MHS opera en dos modos: crisis y orden. Cómo estos se asocian a su vez a la transgresión y a la prohibición, a lo sagrado y a lo profano, a la violencia y a la amenaza, al goce y al deseo. Si la máquina sigue siendo efectiva en el modo de orden, a pesar de que su mayor intensidad se da en el modo de crisis, es porque ambos están articulados a través de una mnemónica que hace posible que la violencia y el goce sean recordadas, que actúen de manera latente, que siguen implícitas, *enmascaradas*, detrás de la amenaza y el deseo. Michel Foucault afirma que "el poder es tolerable sólo con la condición de *enmascarar* una parte importante de sí mismo".[218] Esto, además de todas las interacciones entre violencia y goce, entre amenaza y deseo, de las que hemos hablado. Pues bien, a las dicotomías crisis y orden, sagrado y profano, violencia y amenaza, goce y deseo, hay que añadir la de "anatema" y "tema", de la que nos ha hablado René Girard.[219]

La dialéctica entre unos y otros polos hay que entenderla en el sentido más amplio del término. Lo que caracteriza a la MHS es modular su intensidad en función de las circunstancias, de manera que no sea necesario utilizar más recursos de los necesarios para obtener sus objetivos fundamentales, que son la estabilidad del orden establecido, la cohesión de las *zoés*, pero también la transformación social, a partir de una determinada agenda. Esto significa que la violencia y el goce que presiden los momentos críticos tienden a ritualizarse progresivamente, en la misma medida en que dichas prohibiciones son interiorizadas. De manera que pueden irse sustituyendo por formas que simbolizan la violencia y el goce pero sin hacerlos tan explícitos. En otras palabras, el ritual HS tiende a enmascarar cada vez más la violencia y el goce que lo protagonizan, con sustituciones que aluden también a la violencia y al goce, pero de manera simbólica. Tendencia que es, como hemos visto, antes cíclica, oscilatoria, helicoidal, de idas y venidas, que lineal. Se trata en definitiva, siempre que sea posible, de poner en *escena* un "tema" que enmascara un "anatema" *obsceno*.[220] El

anatema sigue presente de manera latente, implícita, pero es necesario que lo encubra un tema de manera patente, explícita. Así, aunque parece que el anatema, es decir, el goce y la violencia, han desaparecido, lo cierto es que siguen en el trasfondo del ritual, enmascarados, simbolizados, prestos a reaparecer en el momento en que las condiciones críticas lo reclamen. En este capítulo vamos a tratar sobre las sustituciones HSs, que son las formas que va tomando el ritual a lo largo de su evolución, de manera que siga siendo operativo. Las sustituciones son temas que enmascaran anatemas *excesivamente* violentos, *excesivamente* gozosos.

Un ejemplo de esta lógica de enmascaramiento son las cestas que escondían los objetos sagrados en ciertas religiones de misterios, como es el caso de los cultos isíacos, dionisíacos o demétricos.[221] Solo los iniciados de un cierto nivel tenían acceso a este anatema. Revelar este secreto era castigado incluso con la muerte, y todavía hoy los estudiosos no son capaces de afirmar con seguridad su contenido. Pero, como nos mostró Jacques Lacan, no es necesario conocer el contenido de la carta para que esta sea efectiva.[222] Precisamente es efectiva porque no se conoce su contenido. De la misma manera, la lógica de la MHS es que el tema enmascare el anatema, y que, no solo a pesar de ello, sino más bien precisamente por ello, el mecanismo sea eficaz. Esto pone en cuestión de manera radical los malentendidos del pensamiento lógico y racional con respecto al simbólico. Y es que esta mecánica de enmascaramiento está al servicio, insistimos, de la efectividad del ritual, o mejor, de la efectividad de la MHS en su conjunto.

Todo en la MHS es en esencia enmascarador, falaz, mentiroso, hipócrita, escénico, espectacular, ficticio, superficial. En ella nada es lo que parece. Como hemos mostrado el mecanismo se basa en mimetizar la naturaleza, pero al mismo tiempo en negar esta mímesis. En descender a la animalidad para a continuación reprimirla. En la experiencia de la dimensión más monstruosa de la existencia, para a continuación proyectarla sobre los *bíoi* sagrados. Como veremos, el sacrificio se transforma en autosacrificio a medida que evoluciona, a medida que se transmuta en represión, y esto es también una forma de autoenmascaramiento. En fin, como ha mostrado René Girard, la MHS se enmascara a sí misma, de manera que sus participantes no son conscientes de que forman parte de ella, de que esta los dirige. Se interpreta como *verdad* lo que en realidad es una verdad aparente, que esconde verdades inconfesables. Pero lo importante no es que la verdad

lo sea, sino que una masa crítica suficiente lo crea. Siempre con la presencia latente del goce y de la violencia, con la presencia patente del deseo y la amenaza, para hacer *creer lo increíble*. Toda la maquinaria está construida sobre la creencia. La noción de verdad es solo una convención que encubre la naturaleza ficticia de toda la representación. Las verdades son siempre sacrificadas por la máquina y sustituidas por ficciones que se presentan como verdades en el escenario del poder-religión.

Veamos un ejemplo de este mecanismo de enmascaramiento. Es el caso de la figura del *homo sacer* romano. En contra de la tesis de Giorgio Agamben, [223] creemos que el *homo sacer* es una forma de sacrificio enmascarado. En efecto, no se trata de una celebración o de un ritual público explícito, violento, sino simplemente de la expulsión, del abandono de la víctima a las fuerzas de la naturaleza. Al *homo sacer* no se lo expulsa por indiferencia, sino porque es un *bíos* sagrado, porque su contacto provoca tanto temor que ni siquiera puede ser sacrificado.[224] Pero, como hemos visto, la clave para entender el mecanismo HS es que la naturaleza es por definición excesiva, violenta. Abandonar un *bíos* sagrado a la naturaleza significa negarle la protección de la cultura, exponerle a este exceso natural, que no es otra cosa que una forma de violencia.[225]

El *homo sacer* recuerda de hecho a otras modalidades sacrificiales en las que las víctimas eran arrojadas al mar, despeñadas, o como en este caso abandonados en el desierto.[226] Como el macho cabrío representante de Azazel, que no era sacrificado frente al templo sino expulsado al desierto. [227] Pues bien, en este sentido se puede entender que el *homo sacer* es una forma sacrificial. Nos sirve también como ejemplo límite de lo que significa el enmascaramiento HS, la representación de un tema que oculta un anatema. Hasta tal punto que se le ha escapado a un intelectual tan sutil como Agamben. Los participantes en este ritual no necesitan ver lo que le sucederá a la víctima abandonada al frío o al calor de la naturaleza, al hambre y a la sed, al ataque de las fieras. Les basta con imaginarlo.

Pero encontraríamos muchos ejemplos más de esta mecánica, en la medida en que toda la cultura deriva de la MHS primitiva, en la medida en que toda ella está hecha de sustituciones HSs. Denis de Rougemont ha mostrado en *El amor y Occidente* cómo el amor cortés responde a esta misma estructura de enmascaramiento, que lo es en definitiva de la profunda vinculación de la pasión erótica y de la muerte. El ritual, el mito y el símbolo responden a esta mecánica de enmascaramiento de aquello que ni la moral ni las

categorías del pensamiento dominantes pueden asumir, pero aun así siguen necesitando ser expresadas, aunque sea de forma velada.[228] Las sustituciones HSs son la clave para comprender no solo cómo opera el poder-religión, sino la cultura en general, como esta está alimentada por la naturaleza, pero a su vez la conjura. Y es que el enmascaramiento fundamental es que la cultura está hecha en un 99,999... % de naturaleza.

2.2. Las transferencias simbólicas

"Y llega el momento en que la víctima original, en vez de ser significada por víctimas nuevas, lo será por algo distinto de víctimas, por toda clase de cosas que significarán siempre a esa víctima, aunque cada vez más la oculten, la disfracen y la desconozcan."[229]

Hay que insistir en que la noción de *pathos* es esencial para comprender la MHS. Esta opera, antes que en base al pensamiento, a la lógica o a la racionalidad, en base a la creencia, a la participación, al sentimiento compartido, a la empatía, al *pathos*. Hemos mostrado que se puede comprender desde la lógica del encuentro de fuerzas, de la confrontación de distintas formas de ELA, de la lucha entre distintos órdenes de vida. Todas las categorías que han pasado a ser centrales en la cultura occidental, como son la cantidad, la racionalidad, la causalidad, la finalidad, la identidad, la generalidad, la trascendencia, etc., solo tienen sentido inscritas en el marco de la MHS que, por así decirlo, las supera. Estas categorías no dan cuenta del conjunto de la realidad. De hecho, se puede decir que todas estas categorías no son más que productos parciales de la máquina, epifenómenos de esta máquina más compleja, que opera según una lógica más profunda, menos aprehensible. Una *lógica* que es de carácter iniciático, mistérico, ritual, mágico, religioso, simbólico.

Como hemos mostrado la MHS opera según una dinámica de disyunciones y conjunciones consecutivas, de alternancias de orden y de crisis. De una manera similar a como los humanos, para andar, utilizan dos extremidades, apoyando una en el suelo mientras la otra avanza en el aire para hacer lo propio a continuación, siendo ambas extremidades parte de un cuerpo único que se desplaza gracias a este apoyo alternativo. Algo similar sucede en el mecanismo HS, pero de una manera más compleja. Es necesario que la *zoé*, en el marco de la crisis, recaiga en la animalidad, recurra a su ELA excesiva, pero precisamente para conjurar esta animalidad, este exceso, para darle salida y así poder retornar al modo de orden. De la misma manera es necesario que los *bíoi* profanos se identifiquen con los *bíoi* sagrados, que deseen como ellos transgredir las prohibiciones, para que esta energía libidinosa excesiva pueda ser canalizada hacia ellos, y así se produzca la catarsis social. Pero luego es necesario que el flujo libidinoso se invierta y la catarsis dé paso a la anarsis.

Y así con todas las categorías dicotómicas que hemos ido viendo. Son como dos piernas, pero inscritas en un complejo, por lo menos triádico, en la

medida en que ambas pertenecen a un cuerpo único. En realidad sería más acertado decir que la MHS opera como camina una persona coja, con dos piernas diferentes que, sin embargo, deben alternarse para permitirle avanzar. De hecho, es posible que la metáfora del cojo, como todo en la MHS, no sea una simple metáfora, como pone de manifiesto la importancia de los "cojitrancos" en la ritualística y la mitología.[230]

Pues bien, en todo esto juega un papel central el *pathos*, la empatía, no solo entre los *bíoi* profanos, sino también entre estos y los *bíoi* sagrados. El *pathos* hace posible esta identificación, en la figura de los *bíoi* sagrados, de lo que es común a todos los *bíoi* profanos. Esto vale también para el caso de *bíoi* animales. Si estamos utilizando estos términos —*bíos* y *zoé*— es porque nos hablan de dos órdenes de vida diferentes que se interpenetran, pero también de distintas especies o niveles de vida, que también se interpenetran. De nuevo, hay que poner radicalmente en cuestión el pensamiento dominante clasificatorio y compartimentalizador occidental. Volver a pensar no solo en lo que distingue estos distintos órdenes, sino también en lo que comparten.

El *pathos* hace posible por lo tanto la identificación de los *bíoi* profanos entre sí, de manera que estos conformen una *zoé* más o menos cohesionada, en contra o a favor de los *bíoi* sagrados, que operan como referencias sociales comunes. El *pathos* también permite la vinculación de todos estos órdenes distintos de vida de los que hablamos. En suma, el *pathos* o la empatía es una noción clave para entender cómo opera la MHS. Es lo que hace posible que se produzcan estas transferencias energéticas, que, como hemos dicho, están en la base de nociones tales como pureza e impureza, inocencia y culpabilidad, bien y mal.

Ahora nos interesa, en este contexto, profundizar en la noción de simbolismo. Carl Gustav Jung afirma en *Símbolos de transformación* que "todos los símbolos, en su variedad infinita, en tanto son imágenes libidinales pueden reducirse en suma a una razón muy sencilla: la *libido y sus propiedades*".[231] En otro lugar afirma que el símbolo es una "máquina psicológica, que transforma energía".[232] Pues bien, lo que habría que añadir es que esta "máquina psicológica" de la que nos habla Jung es también una máquina sociológica, política, religiosa, moral, etc., que no es otra que la MHS.

Nuestra tesis es que el simbolismo es clave para hacer posible estas transferencias LAs. Que el simbolismo es fundamental para que las

alternancias entre crisis y orden sean efectivas, para que el tema siga aludiendo al anatema sin la necesidad de hacerlo explícito. El simbolismo es central para que la MHS evolucione y se adapte a las circunstancias cambiantes, es clave también para su funcionamiento óptimo, en el sentido más económico del término, sin utilizar más recursos que los necesarios, o al contrario, despilfarrando recursos en el momento en que sobran. El simbolismo hace posible que el deseo y la amenaza sigan siendo las energías que vinculan todo el cuerpo social, sin que sea necesario abusar de sus formas más intensas, del goce y de la violencia. Insistimos, la simbolización no excluye la violencia y el goce, los incluye, pero de manera implícita, latente, enmascarada. El simbolismo enmascara la naturaleza excesiva que está en la base de la cultura. Pero se alimenta de estos excesos. En última instancia el símbolo nos habla de lo *innombrable*.

La MHS no se puede entender más que con una cierta apertura de miras, asumiendo la dimensión alternante, oscilatoria, paradójica, enmascaradora, que la atraviesa. Las transferencias simbólicas, en suma, prácticamente coinciden con las transferencias LAs, si excluimos los momentos de goce y de violencia extremos en los que estas transferencias son de orden predominantemente material. En lo que hay que insistir es en que estos momentos, aunque son extraordinariamente importantes para el funcionamiento del mecanismo, también son excepcionales. Lo más importante es lo menos frecuente, lo más oculto. De manera que, en la práctica, las transferencias LAs y las transferencias simbólicas son nociones prácticamente coincidentes. Porque en última instancia también nosotros somos símbolos encarnados de sentido. Esta es la razón por la que el mecanismo simbólico, en el sentido más profundo del término, es el gran desconocido del saber oficial. Y si es así, como veremos, es porque al verdadero poder-religión, que siempre ha operado en la sombra, no le interesa que se conozca cómo opera.

Por otro lado, hay que insistir en que estas transferencias se producen en todos los sentidos. Están oscilando a menudo entre unos y otros de los participantes en los rituales, particularmente hacia y desde los *bíoi* sagrados y todo lo que los rodea, que son precisamente los símbolos que centralizan todas las transferencias. Los símbolos de los símbolos, las referencias para el resto de los símbolos. Los *bíoi* sagrados, o los objetos que los acompañan, o que los sustituyen, son el centro de estas transferencias. Esto es así en el caso límite de energías unánimes, que como sabemos oscilan y

alternan con energías recíprocas. De la misma manera que el mecanismo HS alterna entre crisis y orden, disyunción y conjunción, goce y deseo, violencia y amenaza, las transferencias van y vienen como cargas energéticas diferenciales que tendiesen a equilibrar un sistema. Pero lo cierto es que el ritual también se utiliza para producir desequilibrios en estas cargas energéticas, para poner en tensión el sistema. Lo importante no es tanto que estas energías circulen en un sentido o en otro, sino que estas transferencias se conjuguen socialmente, que los *bíoi* sagrados y todo lo que, como vamos a ver, los va progresivamente sustituyendo, conciten dichas concentraciones de transferencias, que estos símbolos sean capaces de canalizar, absorber, acumular, reservar, transmutar, emanar, etc., dichas energías. Así, los símbolos son una suerte de atractores y acumuladores de estas ELAs, que pueden tanto absorberlas como liberarlas en el momento en que alcanzan una cierta intensidad o magnitud.[233] La ambivalencia que preside el mecanismo HS se puede entender también en este sentido, como la alternancia en el sentido de estos flujos. Dicho de una forma más concreta, lo importante no es que los símbolos representen el bien o el mal, que los *bíoi* sagrados sean héroes o villanos, ángeles o demonios, sino que la comunidad, o al menos una masa crítica, se ponga de acuerdo a través de dichos símbolos. De la misma manera que una víctima sirve a la descarga social de la culpabilidad, pero a su vez genera sentimientos de culpa posteriormente, a la catarsis y a la anarsis consecutivas.[234] La cohesión social, que es uno de los efectos más poderosos de la MHS, se basa precisamente en esta confluencia de flujos, más que en su sentido, que como decimos no deja de alternar. Todo en lo social responde a esta dinámica de pulsaciones, de idas y venidas, de ciclos cambiantes.

Dicho con otras palabras, al hablar de lo simbólico hay que considerar el mecanismo al completo, no solo los símbolos en sí. Los símbolos no son más que el centro de estas transferencias, transmutaciones, sustituciones, etc., pero no tienen sentido sin todo lo que los rodea, sin lo que los da vida. Sin todo esto se convierten en símbolos muertos. Lo difícil es saber si un símbolo está muerto, en la medida en que su propia esencia es absorber y almacenar ELA, energía vital.[235] Que puede ser reactivada en la medida en que vuelva a activarse el símbolo en un determinado contexto energético. Pero insistimos, el símbolo es solo un epifenómeno de un fenómeno más amplio y complejo. El símbolo es solo parte de una mecánica simbólica, que es en última instancia lo que caracteriza a la mecánica HS. Esta

mecánica simbólica es al mismo tiempo una mecánica energética. Y todo ello se puede comprender, en el marco de la MHS, como una mecánica de conjunciones y disyunciones, de separaciones y encarnaciones.

2.3. La magia

"Sin que nosotros comprendamos, los propios signos realizan por sí mismos su obra, y la potencia inefable de los dioses, a los que remiten, reconoce por sí misma sus propias imágenes, sin necesidad de ser guiada por nuestro conocimiento [...] Lo que despierta la voluntad divina son los propios signos divinos."[236]

La dinámica de transferencias energéticas LAs de la que venimos tratando permite interpretar el fenómeno de la magia de una manera distinta a como se hace habitualmente. Lo importante en las prácticas mágicas no es que se pretenda con ellas influenciar en los fenómenos naturales, en la abundancia de la caza, de la lluvia o de los cultivos. Esta es una visión que solo han podido tener los hombres muy recientemente, basada en nociones como las de causalidad o finalidad, esto es, en la razón práctica. Pero todas estas son de hecho construcciones culturales muy posteriores a estos rituales mágicos. [237] Lo verdaderamente relevante de la magia es que sirve a las transferencias LAs, a su canalización y concentración, a su armonización social, todo ello en el marco de la MHS. Si estos rituales son eficaces es porque concentran estas energías y evitan que se descarguen de otras formas que serían perjudiciales para las comunidades. Lo importante no es que se *quiera* influenciar sobre los astros o sobre la lluvia, o sobre la fertilidad de la naturaleza o las mujeres, sino que ese *querer*, esa voluntad, que es en última instancia ELA, sea colectiva, surja de la *zoé* cultural como entidad viva e integral. Lo importante no es la intención, sino que esa intención se manifieste de forma ordenada, coordinada, en el momento y en la forma apropiados. Lo importante es que el ritual mágico se produzca en el marco de la confrontación, del ten con ten, del pulso, de la confluencia, entre la *zoé* natural y la *zoé* cultural. O en otras palabras, que el ritual cultural encarne la energía natural excesiva, se alimente de ella, lo haga de manera eficaz y de manera oportuna, propicia. Lo importante es que la canalización, la concentración, el desvío, de las ELAs naturales se utilicen eficazmente, que estas se transmuten en energías culturales, que se conjuren sus desviaciones como energía natural no ordenada. Y entonces, mágicamente, tiende a suceder lo que se esperaba que sucediese. Porque se ha cuidado de que *voluntades* de distinto orden confluyen. La distinción importante no es entre el bien y el mal, sino entre cuándo, dónde y cómo se ejerce el mal, de manera que se torne en bien.

Todo esto no es, insistimos, tanto del orden de la razón práctica, de la lógica, de la causalidad o de la finalidad, como del orden del *pathos*, de la mímesis,

de la confluencia de los distintos órdenes vitales. Como hemos dicho la MHS se reduce a la mímesis de las ELAs naturales excesivas. La cultura no se basa tanto en oponerse a la naturaleza como en imitarla, en confrontarla, en canalizarla, en "contenerla", en el sentido más fáctico, más real del término. En canalizar la violencia y el goce excesivos, de manera que se produzca un salto de nivel,. Así es de hecho cómo se *produce* la trascendencia. Todo lo trascendente es en última instancia un *producto* de esta alquimia energética, de esta sublimación del goce y la violencia naturales excesivos. Esta es la clave para comprender cómo se relaciona lo corporal con lo espiritual, lo inmanente con lo trascendente. La *metafísica* bien entendida es un producto de este exceso de lo *físico*, y cuando pierde el contacto con esto, que es su fuente, muere, se convierte en una entelequia vacía de sentido. Nos interesa proponer este enfoque radical, porque esta puede ser la clave para comprender la MHS hollycapitalista, en la que la producción dominante sería la de mercancías inmateriales.

Entrando en detalle, las dos formas fundamentales como opera la magia, como se produce esta confrontación, esta transmutación, entre la energía natural y la cultural, son la "semejanza" o "analogía" y el "contagio" o "contigüidad". Tomamos los términos de James George Frazer, que habla de "magia imitativa" o "ley de semejanza" y "magia contaminante" o "contagiosa" o "ley de contacto" o "contagio".[238] Nociones que se corresponden respectivamente con las de "analogía" y "contigüidad" propuestas por Sigmund Freud.[239] En definitiva, remiten a un ritual HS en el que el estatus de lo sagrado se transmite energética y simbólicamente a todo lo que es afín. Bien a todo lo que se da en un mismo lugar o en un mismo tiempo, o bien a todo lo que se asemeja, esto es, comparte una cierta estructura o forma. De nuevo, si comprendemos la MHS como una máquina energética, estas dos formas de magia y de transferencia no son más que dos maneras en que se transmiten estas energías. La "semejanza" o "analogía" nos hablan de una suerte de forma, de estructura, de aspecto común, gracias al cual se producen transferencias de ELAs y simbólicas. El "contagio" o "contigüidad" nos hablan también de transferencias LAs y simbólicas, pero que esta vez se transmiten por contacto, por cercanía, por coincidencia espacial o temporal. Y en el límite la analogía y la contigüidad coinciden, como ocurre en el caso del Santo Sudario. Que no por casualidad es una sustitución sacrificial.[240] Pues como vamos a ver las sustituciones HSs se producen de estas formas.

Que en última instancia el ritual HS no tiene como objetivo influenciar en la naturaleza se pone de manifiesto en el hecho de que estos rituales se pueden producir antes o después de los fenómenos naturales. Es decir, hay rituales propiciatorios y rituales expiatorios.[241] Insistimos, de lo que se trata antes que nada es de dar salida ordenada a un exceso LA que amenaza el orden social. Y esto se puede hacer antes o después. Como señala Marie Bonaparte, utilizando el lenguaje mercantil, los sacrificios son una forma de intercambio, de compensación, que puede tener lugar *ex-ante* o *ex-post*: "Ajuste de una vieja cuenta deudora para con la divinidad en el sacrificio expiatorio; factura pagadera contra la presentación por un fervor ya recibido en el sacrificio de acción de gracias; finalmente, pago por anticipado en el sacrificio requerido o propiciatorio."[242]

En los cultos de la fertilidad, en los de Deméter o en los de Dionisio, podemos apreciar cómo se producen estas transferencias y sustituciones. En el marco de una tradición ritual, de un largo proceso de sustituciones que transforman la MHS, las ELAs se canalizan, primero a través de *bíoi* sagrados, pero después poco a poco mediante las actividades agrícolas, ganaderas, y en general, productivas: "... fueron los primeros laboreos de arado ceremonias, en cuya ejecución era el arado el falo del cornúpeto «macho» que le conducía y daba semen a la Madre Tierra."[243]

El arado *penetra* la tierra, el grano *muere* en ella para *renacer* como planta, que a su vez es *decapitada*, las vides se *castran*, las uvas *se pisan* con violencia para hacerlas *sangrar*, etc.[244] Todo ello en todos los sentidos posibles. Porque de lo que se trata precisamente es de que se produzcan estas confluencias. De tal manera que no estamos ante simples metáforas, sino ante prácticas rituales sustitutorias de otras que antes fueron explícitamente HSs, que de hecho siguen siendo siempre rituales HS, en el sentido amplio

del término, tal como afirma Walter Burkert:

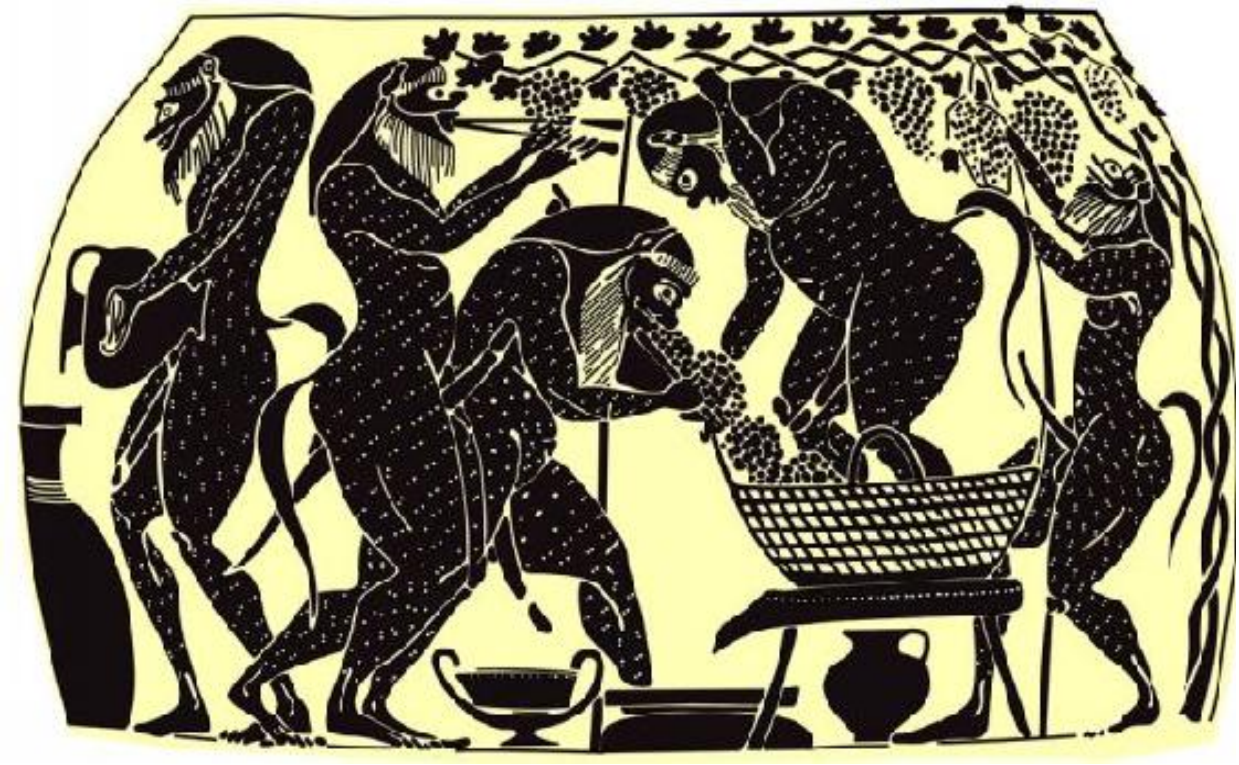


Fig. 03. Amasis (pintor), sátiros elaborando el vino, pintura en ánfora griega, *ca.* 530 a. C., Martin von Wagner Museum der Universität Wurzburg (Alemania).

"Por lo demás, es evidente que no se trata de una simple metáfora, sino de la sacralización del acto de beber vino, es decir, de la transformación de un ritual muy complejo de sacrificio cruento a la labor del viñatero y el disfrute de su producto."[245]

Así hay que interpretar también las representaciones de sátiros elaborando el vino, pisando las uvas, sin dejar por ello de celebrar un ritual [**fig. 03**]. De hecho, estos rituales vitícolas y vinícolas, como el del pisado de la uva, formaban parte originalmente de los cultos dionisíacos. En estos rituales dionisíacos, pisadores disfrazados y enmascarados como sátiros y silenos, itifálicos para más señas, aplastaban la uva ceremonialmente al grito de ¡*Dionisios!*, en lo que podemos interpretar como una forma de sustitución HS, en concreto del despedazamiento del dios.[246]

La misma lógica de transferencia y sustitución la observamos en el sacrificio del soma en la mitología hindú, como pone de manifiesto este fragmento: "Cuando se golpea de muerte a Soma, se piensa en el enemigo; a falta de un enemigo, se apunta con el pensamiento a una brizna de hierba."[247] Y lo mismo podríamos decir de muchos otros rituales, como ocurre con la siega

del cereal, que era pateado en la era bajo las pezuñas de los bueyes, o molido para transformarlo en harina, etc.[248]

Lo interesante aquí es observar cómo el trabajo, la actividad productiva, surge en el marco del ritual HS. Como sugiere Leo Frobenius, la utilidad no surge como finalidad, sino que es el resultado de un ritual que va más allá de lo útil. Utilidad que después la visión utilitarista del mundo separa del contexto que le da sentido, y por lo tanto pervierte.[249] Esta es una de las claves para comprender la decadente cultura moderna capitalista. Estas actividades, en un principio, no tienen que ser productivas en términos cuantitativos, finalistas, materialistas. Deben ser antes que nada eficaces como rituales HSs, es decir, como mecanismos de transferencia y desvío de ELAs sociales. Las nociones de trabajo, de funcionalidad, de productividad, de optimización, etc., hoy divinizadas en la religión capitalista, no son más productos parciales de la mecánica HS, separadas artificialmente de su contexto. Pero es la MHS la que las sigue gobernando secretamente, se lo llame "fetichismo de la mercancía", "mano invisible", "gasto improductivo" o "espíritus animales".

Estos rituales sustitutorios, como el pisado de la uva en los cultos dionisíacos, son en última instancia mágicos. No se hacen pensando en la eficacia, en la finalidad, en lo que se va a obtener de ellos en términos de productividad, de la manera que hoy se entiende esta noción en el pensamiento dominante. Es más bien al contrario: el trabajo, la productividad, la eficacia capitalistas son nociones que surgen en el marco del ritual HS. Y que en cierto sentido, aunque muy profanizadas, siguen estando inscritas en este marco, en la medida en que siguen canalizando *económicamente* las ELAs excesivas. Dicho con otras palabras, no es que se pretenda que las actividades agrícolas, ganaderas, la producción de bienes, etc., que surgen en el contexto de estos rituales, sean prácticas, eficaces, óptimas, desde un punto de visto económico, sino que la propia MHS da como resultado dichos valores prácticos y productivos, en la medida en que canaliza a través de ellos las ELAs excesivas. La economía es antes que nada economía LA, economía de transferencia y transmutación del exceso natural en excedente cultural, economía social y simbólica, economía de producción de trascendencia. Esta es la economía en el sentido más profundo y amplio del término. Y en esta economía con mayúsculas, que es la única economía real, aunque no pueda ser cuantificada, sigue inscrita la economía con minúsculas, la economía en el sentido más limitado del término, la que se enseña en la Academia para adoctrinar a los trabajadores de cuello blanco

del capital. Insistimos, esta economía con minúsculas no es más que una economía instrumental, pero de hecho menos real que la verdadera economía, que sigue y seguirá siendo siempre ritual, mágica, propiciatoria, alquímica, simbólica. La paradoja es que esta economía con mayúsculas es más real, pero sin embargo menos medible, menos cuantificable, menos controlable. Hablaremos de este tema al ocuparnos de la balanza.

Lo interesante es observar cómo muchos de estos rituales ya apuntan a estas nociones de productividad, de eficacia, de optimización de recursos, casi sin pretenderlo. J. G. Frazer nos habla de muchos ritos agrícolas en los que los segadores, gavilladores o trilladores que terminaban en el último lugar su labor eran los candidatos privilegiados a ser chivos expiatorios, aunque solo fuese a modo de burla.[250] Evidentemente el antropólogo escocés nos está hablando de sustituciones HSs, pero muy avanzadas, muy deformadas. Y a pesar de ello se puede observar todavía en ellas la misma lógica de instauración de prohibiciones y de castigos que preside la MHS. Pero lo interesante es que ahora esta mecánica se concentra en las actividades productivas, una vez que las prohibiciones morales fundamentales han sido interiorizadas. Si en un principio la inocencia y la culpa, el bien y el mal, se adscriben a fenómenos como el incesto o el adulterio, el asesinato o la antropofagia, a medida que la cultura se desarrolla estas categorías pasan a calificar aspectos secundarios de la vida social.

En definitiva, seguimos en el marco de la reorientación de la agresividad animal de la que nos ha hablado Konrad Lorenz. Solo que en la cultura humana estas transferencias se hacen más complejas, la manifestación de la violencia y el goce reales tienden a quedar enmascarados por el ritual, y en definitiva se elabora todo un proceso de simbolización que finalmente parece ser ajeno a los excesos LAs que lo alimentan. Así, si la cultura humana ha sido posible y sigue siendo posible, como una segunda naturaleza, es porque todas sus construcciones, tanto materiales como inmateriales, están cargadas libidinalmente. De la misma manera que el niño aprende a independizarse del pecho de la madre, sustituyéndolo por su dedo pulgar o por el chupete, la cultura se independiza de la naturaleza construyendo nuevos seres y objetos que encarnan las energías naturales.[251] Se puede decir por lo tanto que el dedo pulgar o el chupete son, para el niño, pechos sustitutorios, pechos simbólicos. Esto es lo que vemos en Harpócrates, que solía ser representado con los dedos de la mano en la boca.[252] De nuevo, el pulgar o el chupete no son simples metáforas del pezón, sino que lo sustituyen *realmente*, de manera que conforman una segunda naturaleza que opera *como si* fuera la

naturaleza. De la misma manera operan las sustituciones HSs. De la misma manera debemos entender la noción de simbolismo que las hace posibles.

Volvemos a lo que hemos dicho sobre la forma en que se camina, apoyando primero una pierna (elemento 1) y después la otra (elemento 1', o 2), haciendo así posible el avance del cuerpo, al que pertenecen ambas extremidades (elemento 3 = 1 + 1' o 2). De manera que 1 + 1' no suman 2, sino 3. De la misma manera las energías libidinosas excesivas se transfieren de unos elementos a otros de la MHS, se desvían, se absorben, se liberan, de manera que no la bloqueen, que no la fracturen, que los flujos vuelvan a ser armoniosos en todo el cuerpo social. Las distintas secciones que conforman la MHS actúan como las extremidades al caminar, hacen posible el avance porque acumulan durante un cierto tiempo una energía que después se libera, se transfiere, a la otra extremidad, y así sucesivamente. La MHS sería, para entendernos, como un ser con numerosas extremidades, que pueden apoyarse alternativamente para avanzar de distintas maneras. Pero con algunas de estas extremidades más importantes, que serían los seres y objetos sagrados, que canalizan y concentran particularmente las energías.

Hasta ahora hemos hablado sobre todo de hierogamias reales entre *bíoi* sagrados. Pero sabemos que existen también hierogamias más simbólicas en las que intervienen elementos naturales como los astros o sus rayos. Pues bien, estas hierogamias, que podemos denominar cósmicas, no son más que sustituciones, proyecciones de las ELAs, que se inscriben en la mecánica de las transferencias de la que venimos hablando. Si son eficaces ritualmente es porque los astros actúan como símbolos en los que se proyectan estas energías excesivas. De la misma manera hay que entender todo lo que acompaña a los rituales HSs: danzas, gestos, movimientos, disfraces, máscaras, imitaciones de animales, mantras, invocaciones, etc. Todo ello son vehículos para la mecánica de transferencias y sustituciones. Y todo ello en última instancia en base a las analogías y las contigüidades.

Hay que insistir en la dimensión social de estas transferencias, en que lo importante no es que se produzcan en un sentido o en otro, sino en que sean compartidas, colectivas, en que a través de ellas los vínculos entre los *bíoi* se refuercen, de manera que se sientan parte de una *zoé*.[253] Esta armonización social es la que hace posible que el exceso LA natural se transmute en excedente cultural. Que esta energía excesiva, considerada convencionalmente como maléfica, se transforme en benéfica. Que la recaída en la animalidad suponga paradójicamente una espiritualización de la cultura. Esta armonización es también la que hace posible una enorme

acumulación de energía que, a menudo, bajo la apariencia de espiritualidad, de formalismo, de parsimonia, de hieratismo, sigue siendo eficaz como fenómeno de agregación social, por el goce y la violencia animales que encarnan en lo más profundo.[254] Todo esto es clave para entender un fenómeno central en el capitalismo como es el dinero. Pero aún más el dinero ficticio hollycapitalista.

En suma, la MHS es un dispositivo mágico, en el sentido en que lo hemos considerado aquí, como una mecánica de canalización de flujos de energía social. De manera que estos propicien determinadas intenciones, actividades, intereses, voluntades. De manera que estos produzcan determinadas creencias, determinadas distribuciones de inocencia y de culpa, de bondad y de maldad, determinadas visiones del mundo. Pero también de manera que distintas voluntades de distintos órdenes, de distinos seres, de distintas dimensiones, confluyan.

2.4. Las sustituciones hierogámico-sacrificiales

"Pero de repente sucedió algo asombroso de ver. En efecto, todo el mundo había sentido con claridad el sonido del golpe, pero nadie vio qué lugar de la tierra se tragó a la muchacha. Entonces grita el sacerdote y todo el ejército respondió como un eco, al contemplar aquel inesperado portento procedente de alguno de los dioses, que ni siquiera habiéndolo presenciado sería digno de crédito. Una cierva, efectivamente, yacía entre convulsiones en el suelo, enorme y magnífica de ver, con cuya sangre había quedado rociado de arriba abajo el altar de la diosa."[255]

A partir de todo lo que venimos diciendo se entenderá por qué lo importante en el mecanismo HS no son los símbolos en sí sino el hecho de que estos sean colectivos, y que colectivamente sirvan a la canalización, concentración, acumulación, absorción, emanación, liberación, etc., de las energías sociales excesivas. En la medida en que la máquina produce un proceso progresivo de moralización, en la medida en que el sacrificio se transforma en autosacrificio, en la medida en que las prohibiciones son interiorizadas, en la medida en que la mnemónica del anatema a partir del tema es eficaz, el ritual se va transformando y mitigando. Los *bíoi* sagrados, que originalmente son los símbolos del ritual, se van sustituyendo progresivamente por otros símbolos, en base a la lógica de analogías y contigüidades que hemos visto.[256]

Esto es lo que denominamos sustituciones HSs, que van dando lugar a regímenes consecutivos en los que las prohibiciones más básicas tienden a quedar superadas y el ritual se centra en prohibiciones de segundo orden, y así sucesivamente. Los símbolos primordiales —los *bíoi* sagrados— van cediendo su lugar, por analogía y contigüidad, a todo lo que los rodea, a todo lo que se les asemeja, a todo lo que se contagia de ellos. Lo que es importante entender es que esta evolución, aunque tiende a ser progresiva, no siempre lo es. Que el desarrollo no es solo lineal o progresivo sino también oscilatorio, compuesto de idas y de venidas. Esto es, que el progreso se acompaña de regresiones, más o menos excepcionales, siempre que las circunstancias lo demandan.

Por otro lado, rituales de distinto nivel o jerarquía se suceden o solapan.[257] De manera que distintas sustituciones HSs, no simplemente se suceden, se *sustituyen* literalmente las unas a las otras, sino que en rigor lo que sucede es que se superponen, se solapan, conviven, se sobredeterminan unas a otras.[258] Es decir, estas sustituciones no se producen de manera

lineal, siguiéndose las unas a las otras, como parece indicar este término, sino que, insistimos, se dan al mismo tiempo, en la medida en que pertenecen a una misma máquina, a un mismo régimen de la máquina.[259] Quizás sería más oportuno hablar de superposiciones HSs. Pero lo cierto es que diversos autores utilizan el término "sustitución", y de hecho esto es lo que termina ocurriendo con el tiempo. Por eso preferimos utilizar este.

Esto es en definitiva lo que significan las analogías y las contigüidades, que se dan al mismo tiempo, que conviven, que se derivan unas de otras, que se consideran emparentadas por sus características. En suma, las sustituciones HSs no son más que la consecuencia de las transferencias energéticas y simbólicas que están en su base, y que hacen posible que el ritual se transforme de distintas maneras, en un proceso, insistimos, que no es solo de ida, sino también de vuelta, tremendamente versátil. Dicho con otras palabras, en rigor no se puede decir que los sacrificios humanos fueron anteriores a los animales, o los animales anteriores a los humanos. Porque de hecho la MHS opera en varios regímenes en paralelo, y puede utilizar un tipo de víctimas en un régimen y otro tipo de víctimas en otro régimen, o combinaciones de ellas. Esto es, pueden estar funcionando al mismo tiempo regímenes sacrificiales de un tipo y de otro en paralelo, o que se superponen en distintas combinaciones. No solo nos referimos a distintos regímenes porque implican distintos tipos de víctimas. También porque se asocian a distintas actividades. Como ya hemos visto, la caza, la guerra y el sacrificio propiamiente dicho, lo que hemos denominado el sacrificio interior, se superponen, se combinan, se sobredeterminan.

El tema de las sustituciones es inseparable del de la identificación de los participantes con las víctimas, e incide en lo que venimos diciendo de la MHS como un mecanismo de conjunción de distintos órdenes de la realidad. A menudo, las víctimas animales son tratadas como si fuesen personas, como en el sacrificio al dios Baco que se celebraba en Ténedos, en el que al toro o al becerro se le colocaban coturnos, un calzado con suelas muy gruesas utilizado en la tragedia para elevar a los personajes más nobles.[260]

Las sustituciones HSs dan cuenta de cómo se produce la evolución de las formas de vida social. Las sustituciones, sus superposiciones y el proceso de avance y retroceso que hemos comentado vendrían a ser lo que está en la base de lo que se suele denominar evolución, desarrollo o transformación social.[261] Pero teniendo en cuenta, una vez más, que la MHS no puede

producir ninguna evolución si no es con una cierta dosis de involución. Esto es, en términos generales, no puede instaurarse un régimen de orden evolutivo con respecto al que le antecede, si no es pasando por una crisis de tipo involutivo, caracterizada por una regresión de la cultura a un estadio más natural, más animal, más incivilizado.

En este sentido hay que entender la superposición de los sacrificios humanos y animales de la que hemos hablado. Pero también la doble dimensión de la MHS. Pues si en definitiva hablamos de una sola MHS, y no de una MH y otra MS separadas, es porque también entre ambas se producen las mismas transferencias, las mismas sustituciones, las mismas analogías y contigüidades. La MHS puede ser más hierogámica o más sacrificial, puede inclinarse más o menos hacia un polo u otro, pero no deja de ser un solo mecanismo. Y si esto sucede así es porque transferencias y sustituciones se producen entre una y otra. Es el caso de la encarnación sacrificial que ocupa un lugar mucho más importante que la encarnación hierogámica en la MHS cristiana.

Por otro lado, hay que entender que, en la dinámica de sustituciones, existen jerarquías entre los distintos *bíoi* y objetos sagrados. No es lo mismo ni tiene el mismo efecto sacrificar un ser humano, un animal, un vegetal o un objeto. Sylvain Lévi recoge un sacrificio procedente del *Shatápatha-bráhmana* en el que se establecen claramente las jerarquías entre humanos y animales, así como entre distintos animales, precisamente en la medida en que son *bíoi* sacrificiales:

"Se sacrifica al hombre el primero, porque el hombre es el primero entre los animales; después el caballo, ya que el caballo viene después del hombre; después la vaca, pues la vaca viene después del caballo; después la oveja, pues la oveja viene después de la vaca; después el chivo, ya que viene después de la oveja. Así, se les sacrifica siguiendo el orden de dignidad." [262]

Todo esto se tiene en cuenta, como no podía ser de otra manera, a la hora de tratar de obtener un efecto óptimo. A esta jerarquía entre los *bíoi* sagrados, que supone, como decimos, un mayor o un menor efecto, se le superpone la propia dimensión ritual, que puede actuar tanto en un sentido como en otro, exagerando o dramatizando acciones para aumentar su efecto, o al contrario, disimulando el goce o la violencia, para que no parezcan tan excesivos.[263]

En cuanto a la estructura general de la MHS, hay que entender las alternancias entre el modo de crisis y el de orden, así como las sustituciones que con estas se asocian, tanto en el sentido temporal como en el espacial. Así, a la evolución temporal de los regímenes HSs hay que añadir una dimensión espacial que se superpone, que se suma o se resta, a la primera. Un ejemplo de esto es que los rituales más violentos o más promiscuos han tendido generalmente a ser sustituidos en los centros urbanos de las culturas más desarrolladas, mientras pervivían en los entornos rurales, así como en ámbitos más secretos, como sucedía en la Grecia de la época clásica.

En su momento hemos dicho que los sacrificios y las hierogamias son una suerte de vórtices en los que confluyen los distintos planos de la realidad. Vórtices a través de los cuales estos distintos planos se vinculan, en base a la dinámica de transferencias simbólicas, pero también a la violencia y al goce reales, a las conjunciones y a las disyunciones de materia y energía. Así, la vida y la muerte de los *bíoi* se puede inscribir en la inmortalidad relativa de la *zoé* cultural, y a su vez en el resto de *zoés* animales y vegetales, y en la *zoé* natural en su conjunto. Las sustituciones HSs son posibles gracias a la superposición de estos distintos planos, a esta conexión vorticial. Lo mismo sucede con la magia, que no es otra cosa que la vinculación de esos planos, habitualmente separados, que con ocasión del ritual se conectan. Entonces se revelan las vinculaciones que en condiciones normales no parecen existir.

Hemos mostrado cómo entre unos y otros planos de la realidad, entre unas y otras de sus dimensiones, la MHS dispone elementos intermediarios que hacen posible estas transferencias. Los *bíoi* sagrados son estos intermediarios entre los *bíoi* profanos y las *zoés*. Pero a su vez ciertos elementos de estos *bíoi* sagrados operan más específicamente como intermediarios entre el cuerpo y el alma-espíritu, entre la mortalidad de los *bíoi* y la inmortalidad relativa de las *zoés*. Es el caso de sus partes incorruptibles o relativamente más incorruptibles: cuernos, calaveras, huesos, pieles. En muchos sacrificios aztecas las pieles desolladas de víctimas humanas eran utilizadas como segundas pieles por personajes sagrados en el ritual, de manera que estos elementos incorruptibles desempeñaban el papel intermediario al que nos referimos.[264] Hay que recordar a este respecto que uno de los objetos rituales más importantes de la religión griega, el famoso ónfalo u "ombligo del mundo" del santuario de Delfos, se revestía con la malla de lana de la oveja sacrificial, en lo que

Walter Burkert ve las trazas de una práctica ancestral consistente en colocar la piel del animal sobre un ídolo de arcilla, para darle vida: "el centro del mundo es la piedra que remplaza a la víctima".[265] En otras palabras, el famoso ónfalo de Delfos no es otra cosa que una sustitución HS, encarnada ritualmente gracias a la malla de lana de la víctima.

Émile Durkheim ha mostrado en *Las formas elementales de la vida religiosa* la importancia que estas representaciones colectivas desempeñan, no solo en lo religioso, sino en lo social en general. Algo que ya había sido destacado anteriormente por William Robertson Smith en *Lectures on the Religion of the Semites*.[266] De nuevo como "intermediarios materiales" en los que estas representaciones colectivas pueden proyectarse, reflejarse, encarnarse, de manera que articulen un sentimiento, una moral, una visión del mundo compartidas:

"De manera general, un sentimiento colectivo sólo puede tomar conciencia de si fijándose sobre un objeto material; pero, por esto mismo, participa en la naturaleza de este objeto y recíprocamente."[267]

Esto es lo que sucede en las hierogamias y en los sacrificios con los *bíoi* sagrados, así como con todo lo que se asocia a ellos y los va sustituyendo progresivamente. Lo importante no es que la hostia sea realmente el cuerpo de Cristo y que el vino sea realmente su sangre.[268] Lo importante es que se coman y se beban de manera ritual y colectiva, lo importante es que este ritual sea una continuación con respecto a otros rituales a los que sustituye. Lo importante es que, en última instancia, aunque casi nadie sea consciente de ello, este ritual sea simbólicamente un ritual antropofágico. Y por lo tanto retrotraiga, como hemos visto, al origen del hombre, al acto fundador de la cultura.[269] Todo es un gran teatro, una gran ficción, pero una ficción que se hace realidad. Todo es un *como si* y este *como si* es más importante que lo que las cosas en realidad son.[270] La apariencia es más importante que la esencia. Todo es mito, todo es símbolo, todo es creencia.

En lo que hay que insistir es en la dimensión material de estos símbolos, tal como ha hecho, además de Durkheim, A. R. Radcliffe-Brown.[271] De la misma manera que el orden no se puede entender sin la crisis, que el deseo no se puede entender sin el goce, que la amenaza no se puede entender sin la violencia, la noción de simbolismo no se puede entender al margen de estos intermediarios materiales. A partir de ellos surgen el resto de representaciones de orden trascendente. Pero es necesario entender que estas representaciones inmateriales siempre remiten en última instancia a

estos referentes materiales. En la medida en que la trascendencia es un producto de la MHS, pero un epifenómeno con respecto a su dimensión inmanente. Con independencia del grado de desarrollo del proceso de sustituciones, el mecanismo requiere siempre de un mínimo de materialidad o de representación para que las transferencias sociales puedan producirse a través de este soporte. Incluso la virtualidad hollycapitalista requiere las pantallas en las que se proyecta. Y esta articulación es fundamental para entender el régimen de poder-religión, como sucede hoy con todos los dispositivos de comunicación. Si en otras épocas eran los templos o los ídolos los que articulaban esta doble dimensión, hoy son las pantallas de nuestros televisores, nuestros ordenadores y nuestros *smartphones*.

"Situada en el centro de la escena, la imagen se convierte en su representante [del tótem]. Sobre ella se fijan los sentimientos que se experimentan, pues resulta el único objeto concreto al que se los pueda atribuir. Es la imagen la que sigue recordándolos y evocándolos, incluso cuando la asamblea se disuelve; pues ella sobrevive, grabada sobre los instrumentos del culto, sobre las paredes de las rocas, sobre los escudos, etc. Gracias a ella se conservan y reviven perpetuamente las emociones experimentadas. Todo se desarrolla como si fuera ella la que las inspirara." [272]

Insistimos, no importa que el ritual no deje de transformarse nunca. Lo importante es que estas representaciones tengan un mínimo de tangibilidad, de manera que la comunidad pueda proyectar sobre ellas sus sentimientos, de manera que actúen como intermediarios simbólicos de las relaciones sociales. De manera que hagan posible la mnemónica de la violencia y del goce. De manera que, a lo largo de dilatados procesos de transformación, de ritualización, de simbolización, los sacrificios y las hierogamias reales se vayan convirtiendo poco a poco en rituales muy simbólicos, muy estilizados, que apenas se parecen a los primeros. Y que sin embargo, a pesar de esto, o mejor dicho, gracias a esto, siguen siendo eficaces. Esta es una de las muchas paradojas que caracteriza a la MHS. Esto es lo que hace que pase desapercibida para la mayoría de los estudiosos, que se han preocupado más de lo tangible o de lo intangible pero no de sus vinculaciones y de sus transformaciones.

Además, hay otra cosa que decir de la materialidad de estos seres u objetos sagrados, protagonistas del ritual. Lo que venimos diciendo es, con otras palabras, que esta materialidad hace posible que en ellos se encarne una

energía social, que es en última instancia un alma-espíritu. Pero a su vez esta materialidad hace posible que sean destruidos y así el proceso sacrificial de disyunciones y conjunciones se desencadene.

Como hemos visto, lo importante no son los símbolos en sí, sino que estos funcionen como tales. Lo importante es que sean articuladores de las transferencias energéticas y simbólicas. De ahí que puedan ser sustituidos por otros símbolos que puedan seguir desempeñando esta labor, pero con nuevos temas que enmascaren de una manera más eficaz el anatema de la violencia y el goce excesivos. Volvemos a encontrar esta lógica en *Ifigenia en Áulide* de Eurípides, con la que comenzábamos este apartado, en la que la víctima Ifigenia es sustituida por una cierva:

"¿Veis esta víctima sacrificial, que la diosa nos ha puesto delante en su altar, una cierva montaraz? A ésta la recibe con más satisfacción que a la muchacha, a fin de no manchar el altar con su noble sangre."[273]

La tendencia general es a que los sacrificios humanos se sustituyan por sacrificios animales, y estos por sacrificios vegetales, y así hasta llegar, como veremos, a sacrificios de bienes, de riqueza, a sacrificios cada vez más intangibles.

"La historia de la humanidad es la historia de la evolución endógena de los sistemas sacrificiales, en la que la civilización da saltos hacia delante al sustituir la víctima humana por un equivalente, un símbolo; primero un animal, después vegetales, a continuación entidades simbólicas abstractas. Es la historia de la simbolización."[274]

Pero insistimos en que se producen idas y venidas.[275] Se pueden sacrificar animales de manera más ordinaria y recurrir a sacrificios humanos en casos excepcionales. También ocurre que ciertos rituales aparentemente extinguidos sobreviven en círculos marginales o secretos, que retornan al ámbito público cuando se dan las condiciones para ello. [276] Las diversas sociedades secretas han practicado siempre y siguen practicando hoy los rituales HSs más explícitos, los que consisten en la violencia y en el goce más excesivos, pero lo hacen al margen del público y con rigurosas protecciones que impiden en buena medida que se revelen al público.

Insistimos en que los distintos tipos de sacrificios se superponen, de manera que las sustituciones se producen más bien por solapamiento. Así, como encontramos en los rituales semitas o griegos, lo habitual es que se sacrifiquen al mismo tiempo animales, grano y otros productos elaborados

tales como tortas o vino.[277] Robertson Smith señala que esta combinación de productos en los sacrificios responde también a que estos se consumen habitualmente de manera conjunta, y era natural que fuesen ofrecidos de esta manera a los dioses.[278] Una vez más, no es que un tipo de sacrificio se sustituya por completo por otro, sino que unos y otros conviven, se superponen. Entre unos y otros se producen transferencias simbólicas, de manera que se refuerzan mutuamente. En este sentido hay que interpretar un tema frecuente en los rituales como es el de las mezclas en la ingesta sacrificial, como las de carne humana con carne animal, que encontramos en muchos mitos.[279] Y que nos hablan de estos procesos progresivos de sustitución, de cómo algunas de las modalidades sacrificiales se sustituyen por otras, como es el caso de la humana por la animal.

Veamos algunos ejemplos más concretos de sustituciones HSs. Leo Frobenius recoge en *Monumenta Africana* una ceremonia de fundación de una ciudad en el África occidental. En ella, un toro da la vuelta tres veces al recinto de la ciudad. A continuación, es conducido al interior de un recinto acotado, donde lo esperan cuatro vacas, de las cuales cubre a tres. Tras el apareamiento es sacrificado, su miembro viril es enterrado en el centro de la ciudad y se construye un altar fálico junto a la fosa de los sacrificios.[280]

En los Misterios de Eleusis encontramos otro caso de sustitución en el que cada uno de los participantes debía entregar *en su lugar* un cerdo en sacrificio. La identificación entre personas y animales se reforzaba el segundo día de los Grandes Misterios, en el que las primeras celebraban un baño ritual purificador en el mar en compañía de los animales.[281] Se trata sin duda de la conmemoración de un ritual sacrificial humano anterior, ahora sustituido por un sacrificio animal. Pero al mismo tiempo vemos cómo la iniciación consiste también en la identificación con la víctima.[282] Se trata de un tema que encontramos en numerosos rituales inciáticos, en los que los participantes deben pasar por trances similares a los de una víctima sacrificial, más o menos ritualizados o simbolizados: bajada a los infiernos, muerte, renacimiento, etc.[283] Pero también en su dimensión hierogámica: unión con la diosa, renacimiento, etc. Como decíamos, las sustituciones no son simplemente el paso de un régimen a otro, sino la superposición de distintos planos HSs. En este sentido se puede hablar también de identificación, en la medida en que la noción de hierogamia y de sacrificio opera a diferentes niveles. En este sentido se deben entender

también todas las connotaciones simbólicas que se dan entre las víctimas sustituidas y las víctimas sustitutorias.
Pero el ejemplo del cerdo de los Misterios de Eleusis, como pasa muy a menudo en el tema que nos ocupa, no solo hace referencia a lo sacrificial, sino también a lo hierogámico. Recordemos que se trataba sobre todo de un ritual de la fertilidad de la tierra. Así, el término *χοίρος* ('cerdo') hacía alusión también a la vagina. En *Los acarnienses* Aristófanes se sirve de un juego de palabras similar para que un megarense venda a sus hijas como si fueran cerdos dentro de un saco. También en el mito de Deméter su hija Core es identificada con los cerdos tragados por la tierra.[284] En su momento veremos cómo las sustituciones HSs dan lugar al régimen capitalista. Pero ahora lo que nos interesa enfatizar es que estas sustituciones son posibles porque son antes que nada articuladoras de transferencias LAs, en el sentido en que hemos mostrado previamente.
Como ha mostrado Jean-Pierre Dupuy en *La marque du sacré*, la sustitución de Isaac por un cordero alude también a una de estas sustituciones sacrificiales.[285] Los ejemplos son infinitos. Plutarco nos habla del sello que se utilizaba en el Antiguo Egipto para marcar a los bueyes sacrificiales. En él se representaba "la imagen de un hombre apoyado en sus rodillas con las manos atadas atrás y con una espada clavada en la garganta".[286] Se trata también evidentemente de una sustitución sacrificial. Pero es interesante observar que, a pesar de que la sustitución se haya realizado, la amenaza del sacrificio humano sigue presente en el símbolo. Haciendo posible una eventual sustitución inversa, lo que hemos llamado una regresión. Como decíamos, la tendencia general es a que el mecanismo HS se vaya transformando progresivamente en formas sustitutorias, menos explícitas en lo que respecta al goce y a la violencia.[287] La tendencia general es a que la represión social se vaya transformando en represión individual, en la medida en que las instituciones sociales van ganando eficacia y estabilidad, en la medida en que las pulsiones LAs van siendo canalizadas hacia otro tipo de actividades sustitutorias, en la medida en que son *externalizadas* a través de mecanismos de dominación colonial, imperial, capitalista, etc.
Pero esto no significa, lo recalcamos, que la tendencia sea siempre hacia la mitigación de la violencia y el goce. Las sustituciones se dan tanto en uno como en otro sentido. Tanto en sentido progresivo como regresivo. Así, en *La Orestía* de Esquilo, el centro de la trama es el sacrificio excepcional de

Ifigenia, que respondía también a una situación excepcional y por lo tanto requería una suerte de retorno a un régimen sacrificial más severo. Y así, se puede observar como este sacrificio humano alude a un sacrificio animal. No tanto anterior o posterior, como inferior desde un punto de vista jerárquico: "… que encima del ara la coloquen, / con el rostro inclinado hacia la tierra / como una cabritilla..."[288] De manera que, si en el caso del sacrificio de Isaac por Abraham encontramos la sustitución progresiva —la de la víctima humana por la animal—,[289] en el de Ifigenia estamos, en un primer momento, ante la sustitución regresiva —la de la víctima animal por la humana—.

En su momento nos hemos ocupado de las prohibiciones fundamentales: la antropofagia, el asesinato, el incesto, el adulterio, la violación. Estas prohibiciones han sido instituidas a través de hierogamias y sacrificios en los que los *bíoi* protagonistas eran humanos. Pero a medida que estas prohibiciones han sido instauradas se han ido superponiendo otro tipo de prohibiciones de orden menor que afectan a la actividad productiva, a la alimentación, a las jerarquías sociales, a las relaciones con el medio natural, etc., que toman como base la mecánica HS anterior, pero la adaptan a otros fines. Pero estas sustituciones no dejan de operar también en las prohibiciones ya interiorizadas. Por ejemplo, los rituales relacionados con la fertilidad de la tierra, y por lo tanto con su productividad, siguen siendo al mismo tiempo rituales de la fertilidad humana. Y así los sacrificios de animales operan simbólicamente como sacrificios humanos. En todo caso, a medida que el proceso de sustituciones va avanzando, el mecanismo va adquiriendo una dimensión menos religiosa y moral, y más económica, productiva, técnica, higiénica. Así se va cargando todo libidinalmente. Así se fetichiza todo. Así hasta llegar al régimen capitalista, que no deja de ser una MHS, solo que más sofisticada, con más capas, con más planos, con más sustituciones. Pero sin dejar de ser nunca una MHS.

Nos estamos refiriendo, por ejemplo, a tabúes que regulan la ingesta de los tótems, que se basan en la misma mecánica de tabúes como el de la antropofagia. Como pone de manifiesto el hecho de que se llame *padre* al animal totémico, o que las cosmogonías suelan decir que los seres humanos descienden de estos tótems. Pues bien, lo que sucede es simplemente que estamos, como decíamos, ante una misma mecánica HS que se va adaptando a distintos órdenes de prohibiciones, a distintos planos de la realidad. Lo que ocurre es que *padre*, o mejor, *padres*, significa en un

principio mucho más que la simple relación de parentesco. Significa *no matarás*; significa *no comerás a los miembros de tu clan* o *no comerás el tótem de tu clan*; significa *no te unirás con las mujeres de tu clan*, etc.
En cuanto a la dialéctica del tema que enmascara el anatema, de la que hemos hablado, lo que es necesario aclarar es que esta se inscribe también en la mecánica de sustituciones HSs. Cuando en una determinada cultura determinados rituales empiezan a percibirse como *demasiado* crueles, *demasiado* lascivos, *demasiado* obscenos, es porque esa cultura ya ha interiorizado esas prohibiciones, ya las ha naturalizado como parte de su segunda naturaleza. Simplemente ha olvidado o perdido consciencia de que ha necesitado de esa moralización, de esa culturización, para alcanzar la visión del mundo, la sensibilidad, el gusto que ahora tiene. Esta es la hipocresía constitutiva de la cultura humana. Se aprende a no matar matando. El que se cree superior moralmente ha alcanzado ese nivel practicando lo que ahora denuncia, sin comprender que si no lo hubiese practicado no habría alcanzado ese nivel. Todo esto nos lo ha mostrado mejor que nadie Friedrich Nietzsche. Pero lo que nos interesa destacar ahora es que estas transformaciones morales son en última instancia fenómenos de sustitución HS. Hemos hablado de ello implícitamente al tratar de la Virgen cristiana como una forma sustitutoria de la Gran Diosa de la fertilidad de las primeras culturas agrarias. En general, la práctica totalidad de las formas religiosas no son más que adaptaciones y reciclajes de formas anteriores. Esto es, en última instancia, sustituciones HSs.[290] Y estas sustituciones articulan la ambivalencia de lo sagrado de la que hemos hablado, transforman lo maléfico en benéfico, lo culpable en inocente, lo nefasto en fasto, etc. El pene castrado se convierte en báculo papal.
Por último, en esta mecánica de transferencias y sustituciones hay que inscribir la noción de constelación. Hablamos de constelación para referirnos a la superposición de distintos planos de la realidad en el marco de estos procesos dinámicos. Así, hay que extender este término más allá de su significación corriente para referirse a un conjunto de estrellas. Lo interesante de que una agrupación de estrellas conformen una constelación es sobre todo que se trata de una conjunción, no solo entre estas estrellas, sino también de estas con animales, vegetales, astros, y todo ello en un contexto geográfico, estacional, cultural, determinado. Todo ello conforma una constelación, una conjunción. Todo ello se constela. El verbo *constelar* nos dice más que el sustantivo *constelación* lo que está en juego en esta

noción. Toda la astrología se basa en esta noción más profunda de constelación que la simple agrupación de estrellas. La constelación es el conjunto de estas superposiciones, de estas conjunciones, que son tanto espaciales como temporales, que evolucionan en función de los contextos culturales e históricos. Esta noción de constelación se relaciona con la topología toroidal-vorticial que propondremos al final de esta obra, en la que los distintos planos de la realidad se funden, se conjugan, se constelan, en sus vórtices.

Así, por ejemplo, distintos astros pueden constelarse con distintos dioses en distintas épocas, y estas constelaciones son muy expresivas de las dinámicas sociales y políticas que subyacen. Por ejemplo, como ha mostrado Jean Przyluski, la Gran Diosa tendió a identificarse en un principio con el Sol, como astro principal, y posteriormente cedió este lugar a un dios masculino, todo ello en el marco de una transición genérica de regímenes más matriarcales y otros más patriarcales.[291] De ahí que en distintas culturas los mismos astros tengan géneros alternativamente masculinos o femeninos, como sucede si comparamos el castellano y el alemán: la Luna —*der* (masculino) *Mond*—, el Sol —*die* (femenino) *Sonne*—. Por último, decir que estas constelaciones son posibles porque entre todos los elementos que las conforman se dan las transferencias energéticas y simbólicas de las que venimos hablando, y porque evolucionan en forma de sustituciones HSs.

2.5. La tragedia y la comedia

"*Mercurio:* Ahora os voy a decir, primero a qué he venido y después os explicaré el argumento de esta tragedia. Pero bueno, ¿qué pasa?, ¿fruncís el ceño porque he dicho que iba a ser una tragedia? Nada, no hay que apurarse, soy un dios, la transformaré; si es que estáis de acuerdo, la volveré de tragedia en comedia sin cambiar un solo verso. ¿Queréis, sí o no? Pero tonto de mí, de preguntároslo, como si no supiera lo que queréis, siendo un dios. Ya sé lo que os gustaría: haré una mezcla, una tragicomedia..."[292]

A partir de ahora vamos a ver cómo la MHS está en la base de toda una serie de instituciones y fenómenos, no solo religiosos sino también políticos y culturales en general, desde la guerra a la justicia, desde la monarquía al Estado, hasta llegar al lenguaje. Veremos que, de hecho, todo es lenguaje y lo que denominamos como tal no es más que un tipo concreto de lenguaje. Y algo parecido sucede con el teatro, y a partir de él con el resto de las artes. Que el teatro surge en el marco del ritual sacrificial es algo de sobra conocido. Numerosos autores se han ocupado del tema, entre ellos Nietzsche. Lo que a nosotros nos interesa no es mostrar simplemente que el teatro se deriva del ritual sacrificial —y hierogámico—, sino algo más ambicioso: que esta dimensión teatral atraviesa de hecho toda la cultura, que es un elemento fundamental para comprender cómo opera el poder-religión. Algo de esto lo hemos adelantado ya en *El imperio de la ficción: Capitalismo y sacrificios hollywoodenses*.

Ya hemos visto cómo la MHS opera según una lógica de ocultamiento, de enmascaramiento, de sustitución. Hemos mostrado cómo *pone en escena* símbolos que son los que articulan las transferencias LAs, los que actúan de intermediarios, de vehículos, entre los distintos planos de la realidad que se conjugan. Seguiremos mostrando cómo esta dimensión teatral, espectacular, escénica, atraviesa todo en la MHS. De hecho, si hemos incluido la palabra *escenario* en el título de esta obra es porque esta dimensión escénica es esencial. Hemos hablado también de la importancia de la dialéctica entre lo *obsceno* y lo que se pone en *escena*. En definitiva, no nos interesa tanto ocuparnos del teatro de manera específica como de la dimensión teatral implícita en las diversas manifestaciones de la MHS. Merece la pena en todo caso detenerse a analizar un aspecto del teatro que nos parece especialmente interesante, por cuanto que permite comprender la

ambivalencia que caracteriza a la MHS, así como subrayar su doble dimensión hierogámica y sacrificial.

El teatro es por lo tanto una forma más de sustitución HS. Si nos centramos en el teatro de la Antigua Grecia es porque en él se pueden observar de manera más evidente las trazas del ritual religioso. Particularmente del dionisíaco, en el que, como hemos visto, están a su vez especialmente vinculados la hierogamia y el sacrificio.[293] De sus cuatro manifestaciones principales —el ditirambo, el drama satírico, la tragedia y la comedia— nos vamos a centrar en las dos últimas, que son las que han tenido un mayor impacto en la cultura occidental posterior.[294]

Decimos que el teatro es una sustitución HS en el sentido en que venimos señalando: en él la intensidad de los verdaderos sacrificios y de las verdaderas hierogamias tiende a enmascararse, a mitigarse, a estilizarse. Pero si sigue existiendo algo muy pregnante en el teatro —y por extensión en todas las formas espectaculares que han surgido de él—, si tendemos a experimentarlo como si fuese real, como si lo representado coincidiese con la realidad, es precisamente porque es una sustitución HS. Esto es, porque el teatro, tanto la tragedia como la comedia, sigue incorporando algo de esta dimensión ritual, aunque se haya en alguna medida profanizado, porque su lenguaje sigue siendo el lenguaje simbólico del ritual religioso. De esto nos ha hablado Antonin Artaud.

Pero lo que nos interesa sobre todo ahora es mostrar que la tragedia y la comedia son, por así decirlo, dos caras de la misma moneda. Que de hecho se corresponden en cierto modo con la estructura bipolar de la MHS. Así, la comedia está más cerca del deseo y del goce,[295] y la tragedia de la amenaza y la violencia; la comedia nos habla sobre todo de la transgresión y la tragedia de la prohibición; la comedia es expresión de lo individual o lo asocial y la tragedia de lo social.[296] En suma, la comedia tiende hacia la hierogamia y la tragedia hacia el sacrificio. Hablamos siempre en términos relativos, en el sentido en que una y otra forma teatral se inclinan más o menos hacia los polos hierogámico y sacrificial que conforman la MHS.

Como se sabe, el mismo nombre de *tragedia* alude al macho cabrío que se sacrificaba en honor de Dionisio. También en las primeras configuraciones arquitectónicas y escenográficas de la tragedia había una fosa sepulcral y/o una mesa o altar sacrificial (*thymélé*), en el centro de la *orchestra*, de lo que también dejan constancia algunas de las tragedias mismas.[297] Estos son elementos evidentes que nos hablan del lugar central que ocupa el sacrificio

en la tragedia. Este género teatral es el lugar del conflicto social, del castigo de las transgresiones, de la culpa, del destino, de la compasión, de la seriedad y la gravedad de la existencia.[298] Todos estos valores son predominantemente sacrificiales.

La comedia, por el contrario, se deriva de las faloforias, de las danzas y cantos fálicos. Los primeros comediantes portaban falos de cuero atados, se disfrazaban de mujer, parodiaban e invertían los roles sociales, se abandonaban a la embriaguez, al desenfreno, a la desinhibición, a la improvisación, la sorpresa y la risa.[299] La comedia también es el mundo de lo fabuloso, de la mezcla de lo humano y lo animal.[300] Valores todos ellos que tienden al polo hierogámico, tal como lo estamos formulando aquí.

Así, tragedia y comedia no son más que dos manifestaciones complementarias de un mismo ritual. Es otra manera de hablar de las disociaciones rituales de las que nos hemos ocupado. La complementariedad profunda entre ambos géneros no es más que una consecuencia de que sean formas sustitutorias del mecanismo HS, que está definido, como hemos visto, por esta bipolaridad. En efecto, hemos visto cómo la hierogamia y el sacrificio se complementan, se superponen, se corresponden, se intercambian, se sustituyen. Pero no son exactamente simétricos. Hemos dicho que la hierogamia está más cerca de la naturaleza y el sacrificio está más cerca de la cultura, que la hierogamia tiende a la transgresión y el sacrificio a la prohibición. Pues bien, esta misma asimetría es la que se da entre la comedia y la tragedia. En la comedia caben todas las transgresiones, especialmente las sexuales, las burlas, las parodias, las extravagancias, todo es motivo de risa y de desinhibición, de disfrute y de ligereza. La tragedia es, como la comedia, una ficción, pero observada desde una perspectiva más real. Siguiendo a Freud, podríamos decir que la comedia está regida por el "principio de placer" y la tragedia por el "principio de realidad". Evidentemente, ambas son ficciones, pero la tragedia es *más* real y la comedia es *más* ficticia. En la tragedia la misma transgresión que en la comedia era motivo de burla se topa con el límite de la prohibición social y debe pagar las consecuencias por ello. Si los héroes están confrontados con su destino en la tragedia, no es simplemente como consecución del deseo o del goce individual sino como un conflicto en el que el héroe se enfrenta a la amenaza y a la violencia, que al mismo tiempo

son el deseo y el goce sociales. Este es el "principio de placer" de la *zoé*, que supone que la tragedia también tienda a acabar *bien*.

Tragedia y comedia son dos caras de la misma moneda, porque la transgresión de la comedia conduce inevitablemente al conflicto de la tragedia, porque el deseo y el goce, como venimos diciendo desde un principio, están íntimamente ligados a la amenaza y a la violencia. La comedia y la tragedia nos muestran dos caras de una misma mecánica HS, dos niveles de acercamiento a la realidad, de vinculación entre la ficción y la realidad. Hemos mostrado cómo la MHS oscila entre la crisis y el orden, entre las ELAs recíprocas y las unánimes. Pues bien, estos polos se corresponden también de alguna manera con la comedia y la tragedia. La comedia es el momento del desorden, del caos, de la fiesta, de la inversión de los roles sociales, del intercambio libidinoso inofensivo, de la ritualización y simbolización de la rivalidad en forma de juego, sin mayor trascendencia.[301] La tragedia, por el contrario, es el momento en que estas ELAs recíprocas e inofensivas se organizan, se canalizan, se concentran en forma de energías unánimes, y por lo tanto adquieren toda su trascendencia social. La comedia es intrascendente. La tragedia produce la trascendencia. En otras palabras, tal como ha propuesto Karl Kerényi, la tragedia es la "profundidad" y la comedia la "amplitud", la tragedia es la "sístole" y la comedia la "diástole".

"A la profundidad [de la tragedia] le hacía de contrapeso una amplitud [de la comedia], en la cual se movía el polo dramático opuesto de la tragedia: a la *sístole* dionisíaca, a la concentración exigida por la tragedia se le oponía la *diástole* dionisíaca de la comedia."[302]

La oposición, o mejor, la bipolaridad que conforman la tragedia y la comedia se corresponde también con la progresiva ritualización y simbolización del mecanismo HS. Como hemos mostrado, la tendencia general es a que este mecanismo se vaya transformando de rituales reales en rituales simbólicos, así como a ir conformando instituciones sociales detrás de las cuales aparentemente desaparece. El sacrificio se transforma en autosacrificio, la represión social en represión individual. La MHS pasa de ocuparse de las prohibiciones fundamentales a hacerlo de otras secundarias y accesorias. En suma, la gravedad y la trascendencia propias de la tragedia van dando paso a la ligereza y a la intrascendencia de la comedia.

Esto significa también que cada vez es más difícil para una cultura comprender de manera profunda lo que podía significar la experiencia de la

tragedia en las culturas anteriores, por no hablar de los rituales mistéricos o de otras formas de iniciación. Es muy difícil para el hombre contemporáneo medio comprender lo que significaba una tragedia griega o un drama sacro medieval, porque ha interiorizado hasta tal punto ciertas prohibiciones que no puede concebir su transgresión más que como una aberración, como una monstruosidad.[303] Esto es, tiene dificultad para identificarse con el héroe, que no es otra cosa que un transgresor, aunque su transgresión esté justificada a otro nivel.

Lo que distingue a la tragedia de la comedia también puede entenderse, en un sentido más profundo, desde la lógica intrínseca de la MHS. Como hemos visto las transferencias LAs oscilan entre el polo recíproco y el unánime. A medida que el ritual se formaliza más, esta oscilación tiende a desaparecer, concentrándose en uno u otro de los polos. Si observamos la historia del teatro occidental podemos seguir su evolución desde el ritual HS propiamente dicho, tal como se practicaba en los cultos dionisíacos, a la forma cerrada y formalizada que el teatro adquiere después, que en buena medida se corresponde con los tipos arquitectónicos, y que podemos resumir en una neta separación entre actores y espectadores. Esta evolución es también la que va de un mayor peso de las transferencias recíprocas a las unánimes, del éxtasis, el entusiasmo, la posesión, de los participantes en el ritual a su concentración en los actores.[304] Pues bien, esta tendencia general es también, en alguna medida, la que va de la tragedia a la comedia. Hasta el punto de que hoy, en determinados contextos, la forma trágica puede ser sentida como una parodia o una farsa, en la medida en que se ha perdido la sensibilidad trágica que la acompañaba.

La bipolaridad entre las energías recíprocas y las unánimes también hay que entenderla en otro sentido. La tragedia es efectiva en la medida en que hay una identificación de los *bíoi* profanos con los *bíoi* sagrados, sobre todo en el caso de víctimas sacrificiales, en la medida en que el papel de estas víctimas está menos definido, en la medida en que cualquiera, por así decirlo, puede terminar desempeñando dicho papel. Es en esta situación en la que se produce la compasión, la empatía, que son experiencias más trágicas que cómicas. Al contrario, a medida que el papel de los *bíoi* sagrados está más definido, a medida que lo que está en juego no es tanto su sacrificio como su hierogamia, más factible es que se produzca el distanciamiento, la alienación de los *bíoi* profanos con respecto a los sagrados. Este es el marco en el que es posible la comedia, que no deja de

remitir al sadismo intrínseco que, como hemos mostrado, caracteriza todo lo HS. En suma, tragedia y comedia son dos polos de un mismo fenómeno oscilante, lo que hace posible que ambos géneros se complementen y puedan interactuar de numerosas formas.

En este contexto podemos interpretar la risa y la sonrisa como una forma sublimada de violencia, como una forma de amenaza. Recordemos que en la línea que va del goce a la violencia, el deseo y la amenaza tienden a coincidir. De la misma manera que los animales y los niños saben *jugar a pelearse*, saben distinguir la pelea ficticia de la pelea real, la risa y la sonrisa son mecanismos rituales en los que los sujetos juegan a amenazarse sabiendo que no se trata más que de un juego. Todas estas formas sociales no son más que derivaciones del mecanismo HS. De ahí que se produzcan, se practiquen, se aprendan, en grupo, en el marco de celebraciones más o menos formales, a menudo con figuras que actúan como líderes o maestros de ceremonias.

Que la risa es una forma derivada del sacrificio se puede observar en el caso de que alguien tenga un accidente leve o cometa un error, y esté en una situación tal que un grupo pueda presenciarlo desde una cierta distancia y seguridad. Lo mismo puede decirse del polo hierogámico. Pensemos hasta qué punto son risibles ciertas situaciones con trasfondo sexual que no llegan a ser consumadas por culpa de los tabúes sociales. Pensemos, en general, en lo que se denomina risa nerviosa, para entender hasta qué punto esta se funde con el miedo. Pensemos en la experiencia de llorar de alegría o reír en los momentos de dolor. Pensemos en que los funerales pueden ser, en determinadas culturas, y según la edad de los difuntos, motivo de alegría o de dolor.[305] Como ha señalado Ludwig Klages, cuanto más nos remontamos en el tiempo más se funden el erotismo con los rituales de los muertos.[306] Ya hemos visto que en algunas culturas primitivas los muertos eran ingeridos por sus familiares. Pues bien, todos estos fenómenos no son más que confirmaciones de que la MHS sigue actuando en el trasfondo de todas las actividades humanas, de todos los comportamientos, que no se dejan nunca profanizar por completo.

3. El juicio de los muertos

3.1. El juicio de los muertos como máquina hierogámico-sacrificial

"La armonía invisible es superior a la evidente."[307]

Hemos visto la importancia que tienen en la MHS las nociones de transgresión y de prohibición, así como el castigo que las sanciona. Significativamente el mismo término sancionar se aplica a aprobar una prohibición y a castigar su transgresión. También hemos visto cómo todo esto se relaciona con las nociones de mortalidad e inmortalidad, cuerpo y alma, inmanencia y trascendencia, etc. Pues bien, todos estos elementos son protagonistas, con una particular claridad, en el denominado juicio de los muertos o juicio póstumo, que encontramos en distintas variantes y en numerosas culturas, particularmente en la tradición occidental.

En una de sus formas más elaboradas, en el Antiguo Egipto, el acto central del juicio de los muertos es una *psicostasia* o 'pesado de almas'. La *psicostasia* egipcia consiste en el pesado del corazón del difunto contra la pluma de la diosa Maat. En la Antigua Grecia el tema se retoma, pero de manera que las almas que se contrapesan son las de dos guerreros en combate. En el cristianismo encontramos otra variante del juicio póstumo, seguramente la más conocida en la cultura occidental, la del pesado de las almas de los justos y los pecadores, en los dos platillos de la balanza. Como vemos, el mismo tema presenta variaciones en los distintos contextos culturales e históricos. Pero lo que nos interesa aquí, una vez más, no es tanto la continuidad histórica como la comprensión integral del mecanismo. Porque como vamos a ver, el juicio de los muertos y su ritual central, el pesado de las almas, no es otra cosa que una MHS, un caso particular de esta en la que encontramos sus elementos fundamentales. Y por lo tanto se trata de una referencia muy útil, concreta, gráfica, para su comprensión. Recordemos que la MHS opera en última instancia a nivel simbólico y solo puede ser comprendida en todo su alcance de la misma manera. El juicio de los muertos es una MHS pero también un símbolo de la máquina. Después de todo, todo son símbolos y solo podemos comprender la realidad en modo simbólico, dejando que los símbolos nos digan los que esconden.

El ritual del juicio de los muertos adquirió una de sus formulaciones más precisas en el Antiguo Egipto, y a partir de ahí fue retomado en otros ámbitos culturales, de distintas maneras. En su momento de mayor desarrollo, la creencia generalizada era que los difuntos debían comparecer tras su muerte ante un tribunal sagrado, en el que se realizaba el ritual de la *psicostasia* o 'pesado de las almas'. A lo largo del Imperio Egipcio podemos observar cómo esta idea de la inmortalidad se fue extendiendo progresivamente del ámbito restringido de los dioses y reyes al de los funcionarios, hasta alcanzar a toda la población. Así, al final del Imperio todos los difuntos se identificaban con Osiris, y con él se relacionaba todo lo que tenía que ver con la vida después de la muerte.[308] Todo ello confirma nuestra tesis de que la noción de alma es producto del mecanismo sacrificial, que la noción de alma de los *bíoi* profanos se deriva de la de los *bíoi* sagrados.

La cuestión no es si existe o no existe el alma. La cuestión es que dicha noción, por más que su referente sea inaprensible, intangible, es creada, producida, definida, como tal en el marco de la MHS. Lo importante es que es la máquina la que produce los conceptos de alma, de espíritu, de trascendencia, la que hace posible que estos se correspondan con algo intangible, inaprehensible, inverificable, indemostrable, y sin embargo real. Estas nociones remiten al exceso natural que la cultura al mismo tiempo rechaza y requiere para estar viva, para ser cultura viva. El alma, el espíritu, la trascendencia, son una suerte de vacío; pero un vacío que es la otra cara de la moneda del exceso natural que es la materia y la energía de la que se alimenta la cultura, que en definitiva es la MHS.

Osiris, como dios sacrificial por excelencia, ocupa un lugar central en el tribunal del juicio de los muertos. De hecho, en Osiris se dan cita muchos de los elementos HSs que hemos ido viendo aquí. El tema de la rivalidad entre dos dioses masculinos en torno a una diosa femenina, que funciona como pivote, se puede observar en las figuras de Seth, Isis y Osiris, que conforman una trinidad, en el sentido en el que lo hemos definido aquí. Pero con Nephtys como cuarto elemento del tetraedro. Seth aparece como representación del mal, como asesino y desmembrador de su hermano Osiris. Pero sabemos que este no es más que un mito derivado de un ritual sacrificial, que Seth y Osiris son las dos dimensiones de un mismo *bíos* sagrado de las que venimos tratando. Además, se trata de un ritual propiciatorio de la fertilidad, que como sabemos alude a la dimensión

hierogámica. Y en efecto hemos visto que la hierogamia de Isis y Osiris también desempeña un papel central en todo el mitologema. El cuerpo desmembrado de Osiris era arrojado a las aguas del Nilo, todo ello en correspondencia con sus ciclos, con sus crecidas y estiajes, tan importantes para la agricultura. Estamos una vez más en el ámbito de las transferencias LAs al ámbito de las actividades productivas y la cultura en general.

Pero como decíamos la hierogamia jugaba un papel también central en esta trinidad. La hermana de Osiris, Isis, había recuperado sus fragmentos descuartizados y desperdigados por todo Egipto, los había restituido y revivido, y se había unido en hierogamia con él, para dar vida a Horus. En algunas versiones del mito, la única parte del cuerpo que no pudo ser recuperada fue el falo, que había sido devorado por los peces del Nilo. Estamos otra vez ante el tema del poder fertilizante de las aguas, que como hemos visto hace posible que las vírgenes puedan ser fecundadas por los dioses.[309] Y no es una casualidad que estemos también ante el tema de la castración, todo ello vinculado a los rituales de la fertilidad. Hemos hablado ya de todo esto y no es necesario insistir.

La trinidad Seth-Isis-Osiris se superpone por lo tanto, también, a la llamada trinidad osiríaca, conformada por Osiris-Isis-Horus. Pero otra vez hay que ver en Osiris y en Horus dos dimensiones de una misma divinidad sacrificial. De la misma manera que ocurre con Seth y Osiris. Seth encarna la dimensión maléfica, por asesinar a su hermano, y Osiris la benéfica. Pero después Osiris encarna la maléfica, por unirse incestuosamente con su hermana, y Horus la benéfica. En todo caso, es importante insistir en que estos roles no son fijos, en que oscilan en función del modo —orden o crisis — en que nos encontremos, en que evolucionan a lo largo de la tradición. Las distintas figuras son simplemente símbolos que van encarnando las distintas energías que conforman la máquina. Pero símbolos que responden a una estructura triádico-trinitaria, que es la que hemos tratado de formular.

Pero lo más interesante de todo este complejo mítico-ritual, y de lo que queremos ocuparnos ahora, es cómo se asocia al tema del juicio de los muertos. Cómo este ritual HS se va transformando progresivamente en ritual jurídico-penal, al mismo tiempo que las nociones de culpabilidad, de inocencia, de castigo, etc., toman forma. Así, Horus pretende vengar la muerte de su padre Osiris atacando a Seth, pero la contienda debe ser finalmente resuelta en un juicio divino que sentencia la *veracidad* de Osiris, al mismo tiempo que la legitimidad de Horus para heredar el trono. Como

vemos verdad y poder aparecen vinculadas, y ambas en el marco de una lucha. Algo similar, como veremos, encontramos en *La Orestía* de Esquilo, en la que la cadena sacrificial desemboca en institución judicial. De la misma manera que Atenea en la obra de Esquilo, Osiris preside el juicio de los muertos en Egipto. Lo significativo es que, en ambos casos, estos dioses están inscritos en trinidades y en rituales HSs, lo que ya es un indicio muy claro de que el dispositivo jurídico-penal se deriva de la MHS. Pero esto se observa de una manera todavía más clara en el caso de Osiris, en el hecho de que preside el juicio de los muertos: "En los primeros estadios de su evolución, el Juicio de los muertos se modeló a partir del juicio mítico en el cual Osiris tuvo éxito en su demanda contra su asesino, Seth, y así venció a la muerte."[310]

Osiris representa el caso límite de una víctima sacrificial inocente, de un chivo expiatorio que toma sobre sí todas las culpas de la comunidad. Un paradigma que será posteriormente retomado por el cristianismo para construir la figura mítica de Cristo. Pero lo que nos interesa subrayar es que esta inocencia, de la misma manera que su contraparte, la culpabilidad, son las dos caras de la misma moneda. Dos nociones trascendentes construidas por la MHS que se corresponden con las dos dimensiones de la víctima/divinidad: la inmanente, transgresora, maléfica, y la trascendente, sancionadora de las prohibiciones, benéfica. Como hemos visto, el mecanismo HS es efectivo porque la comunidad proyecta en el *bíos* sagrado su culpabilidad, y esto tiene un efecto purificador, catártico, que es así mismo atribuido al poder de dicha víctima/divinidad, y que se transforma así en la figura contraria y vuelve a proyectar sobre la comunidad la inocencia, en sentido anártico.[311] De esta manera el sacrificio se va interiorizando progresivamente hasta convertirse en autosacrificio.

Pues bien, todos estos elementos pueden observarse en la mitología osiríaca, lo que pone de manifiesto que el tema del juicio de los muertos no es más que una elaboración muy ritualizada, muy simbolizada, muy sintética, de la MHS. Insistimos, si Osiris es uno de los primeros jueces es porque es antes que nada víctima y divinidad sacrificial. Ya hemos visto que el *bíos* sagrado es la referencia moral para los *bíoi* profanos. Es natural entonces que un *bíos* sagrado ocupe la posición de juez. Recordemos también lo que hemos dicho sobre cómo la palabra de los *bíoi* sagrados se convierte en ley.

Lo que el juicio encubre, y en particular, como veremos, el símbolo de la balanza, es la confrontación real de los *bíoi* profanos con el *bíos* sacrificial, como igualdad de fuerzas, como intercambio no solo espiritual, mediado por la ley, sino también material. Porque el *bíos* sagrado encarna la mayor libertad, la Libertad con mayúsculas que va más allá del bien y del mal, y que es la que debe ser restringida por la MHS. Lo importante es comprender que es esta Libertad con mayúsculas la que debe ser transformada en libertad con minúsculas por la MHS, como mecanismo de control social. Que la libertad con minúsculas, que es de la que disfrutan los *bíoi* profanos, remite en última instancia a la Libertad con mayúsculas de un *bíos* sagrado. Por eso dice Nietzsche que Dioniso, el Osiris griego, es un juez: "¡Dioniso es un *juez*! ¿Se me ha entendido? No hay duda de que los griegos trataron de interpretar desde sus experiencias dionisíacas los misterios últimos «del destino del alma» y todo lo que supieron sobre la educación y la purificación, *ante todo sobre la inalterable jerarquía y desigualdad en valor entre hombre y hombre*: aquí está la gran profundidad, el gran silencio, para todo lo griego..."[312]

Dionisio, como Osiris, es la referencia, el ejemplo de la "mayor afirmación del mundo",[313] el que se atreve a ir más allá de los límites, el *bíos* profano que osa transformarse en *bíos* sagrado. Y por ello, el demonizado, el sacrificado, el castigado, pero también, siempre en el marco de la ambivalencia HS, el envidiado, el adorado, el divinizado. Porque encarna la Libertad con mayúsculas, que siempre supera a la libertad con minúsculas. Porque representa todo lo que los *bíoi* profanos no son. Porque es la contrafigura positiva de la negatividad de los profanos. Porque representa el mal, que, como hemos visto, es más real que el bien. Esta asimetría entre el mal el bien es clave para entenderlo todo en la cultura, para comprender cómo opera el poder-religión. Hablaremos de ello más adelante.

En cuanto al trasfondo sacrificial del juicio de los muertos, se pueden apreciar numerosas trazas de un ritual de este tipo incluso en las versiones más desarrolladas del juicio de los muertos.[314] Como decimos el momento central del juicio es el pesado del corazón del difunto en una balanza, con la pluma de la diosa de la justicia Maat en el otro platillo. Como venimos viendo, el simbolismo remite siempre a la realidad de las transferencias y las sustituciones HSs, de manera que se puede encontrar casi siempre una vinculación real entre los símbolos y sus significados, a pesar de que en el proceso de transformación unos y otros se hayan alejado.

Así, en el caso del corazón del juicio de los muertos egipcio, los estudiosos afirman que representa la verdad, la memoria o la conciencia. Pero lo que nos interesa aquí sobre todo es mostrar que, antes de que el corazón significara estas ideas, este formaba parte de manera muy concreta y muy real de un ritual sacrificial, que es en última instancia la fuente de este simbolismo. Da prueba de ello el *Papiro de Nefer-uben-f* (*ca.* 1580-1550 a. C.), en el que se muestra a un difunto que sostiene en su mano su propio corazón frente a un monstruo, que lo amenaza con un cuchillo [**fig. 04**]. [315] Evidentemente se trata de un ritual sacrificial en el que se extirpaba el corazón de la víctima.

Fig. 04. *Libro de los Muertos*, Papiro de Nefer-uben-f, dinastía XVIII, *ca.* 1580-1550 a. C.

También confirma nuestra tesis de que el juicio de los muertos remite a —y enmascara— un ritual sacrificial la presencia en él de una corte de demonios ejecutores, que esperan al difunto tras el veredicto, con nombres tan explícitos como "rompedores de huesos", "comedores de entrañas", "bebedores de sangre", etc.[316] No hace falta que recordemos el papel central que tiene la antropofagia en la MHS, que como se ve sigue presente

implícitamente en el juicio de los muertos, incluso aunque se haya sustituido por un tema aparentemente tan neutral como el de la balanza. Hay que recordar que la MHS funciona en dos tiempos, que no es necesario hacer explícita su violencia en la medida en que esta pueda ser sustituida por la amenaza.

En suma, lo que estamos diciendo es que hay que entender el juicio de los muertos egipcio como un dispositivo de moralización.[317] Pero que si es eficaz es porque remite a un ritual HS real. No solo a un ritual HS anterior, que ha sido sustituido, sino también a un ritual HS que se celebraba en paralelo en los recintos sagrados y ocultos, que era enmascarado de cara a otros niveles sociales, precisamente mediante el dispositivo de la balanza. El dispositivo de la balanza es el tema que encubre el anatema, que es el ritual HS real.[318] De hecho como veremos la balanza no tiene sentido sin la espada. Todo esto es lo que simboliza el corazón del difunto en uno de los platillos de la balanza.

3.2. Rivalidad y moralidad

"Acaso no creerán que —puesto que dentro de este imperfecto y despreciable mundo el mal y el bien se encuentran en igual proporción— para el mantenimiento del equilibrio es fundamental que existan tanto los buenos como los malos, y que para el plan general da lo mismo que tal o cual sea bueno o malo; que si el infortunio persigue a la virtud y la prosperidad siempre acompaña al vicio y ambas cosas son iguales a los ojos de la naturaleza, más vale ser de los malos que prosperan y no de los virtuosos que fracasan."[319]

Hemos mostrado cómo el juicio de los muertos es una sustitución particular de la MHS. Seguiremos después analizando sus manifestaciones en el Antiguo Egipto, pero como decíamos no nos interesa tanto la continuidad histórica como la mecánica que le subyace, y que de hecho aflora y se oculta cíclicamente como las corrientes subterráneas. Por eso saltamos ahora a la Antigua Grecia para estudiar otra de sus manifestaciones.

En tumbas micénicas del segundo milenio a. C. se han encontrado balanzas de oro y de cobre, las primeras de ellas con dibujos de mariposas, que aluden al pesado de las almas, y que hoy se pueden ver en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas. Pero en la Grecia Clásica la expresión más cercana del tema de la ponderación de las almas egipcia es la denominada *kerostasia*, que se puede asimilar en la práctica a la *psicostasia*, si bien sus diferentes etimologías nos proporcionan algunos matices interesantes. Lo cierto es que el término *psicostasia* también procede de Grecia,[320] pero lo habitual es utilizarlo también para el pesado de las almas egipcio y el cristiano, mientras que el término *kerostasia* suele aludir más específicamente al pesado de dos héroes rivales griegos.

Psicostasia significa 'pesado de las *psychae*', mientras que *kerostasia* significa 'pesado de las *Keres*'. Veamos los matices entre ambos términos. Frente al significado más general de *psychē* como alma inmortal, el de *Keres* tiene una connotación más cercana al ámbito sacrificial, a la violencia, a la guerra, que como veremos hay que interpretar también como un ritual sacrificial. Tanto el *ker* griego que conforma *Keres*, como el *ka* egipcio con el que se relaciona, aluden no solo a la noción de alma o espíritu, sino a su dimensión supraindividual, a la "relación entre seres", a la "continuidad personal o institucional", esto es, a la inmortalidad.[321] Ya hemos visto que la noción de alma es inseparable de la de inmortalidad, y ambas se inscriben en el mecanismo HS, que supone la definición de la noción de alma o espíritu, su separación del cuerpo y su encarnación en el *bíos* sagrado y en la

zoé. En otras palabras, la noción de *Keres* está íntimamente ligada al universo sacrificial. Las *Keres* son, como las *psychae*, almas humanas, pero más específicamente las de los moribundos, las de los difuntos fallecidos recientemente, las de los guerreros, las de los que mueren de forma violenta. [322]

De manera que en la *kerostasia* griega se pone de manifiesto esta dimensión violenta de una forma aún más explícita que en la *psicostasia*. Pues la *kerostasia* también consiste en el pesado de las almas en una balanza, pero en este caso se trata concretamente de las almas de dos guerreros. Pueden ser Aquiles y Héctor, o Aquiles y Memnón en otras versiones, los que aparecen enfrentados en una lucha mortal [**fig. 05**].[323] Encontramos el tema en varios episodios de la mitología griega, así como en la desaparecida *Psychostasia* de Esquilo.

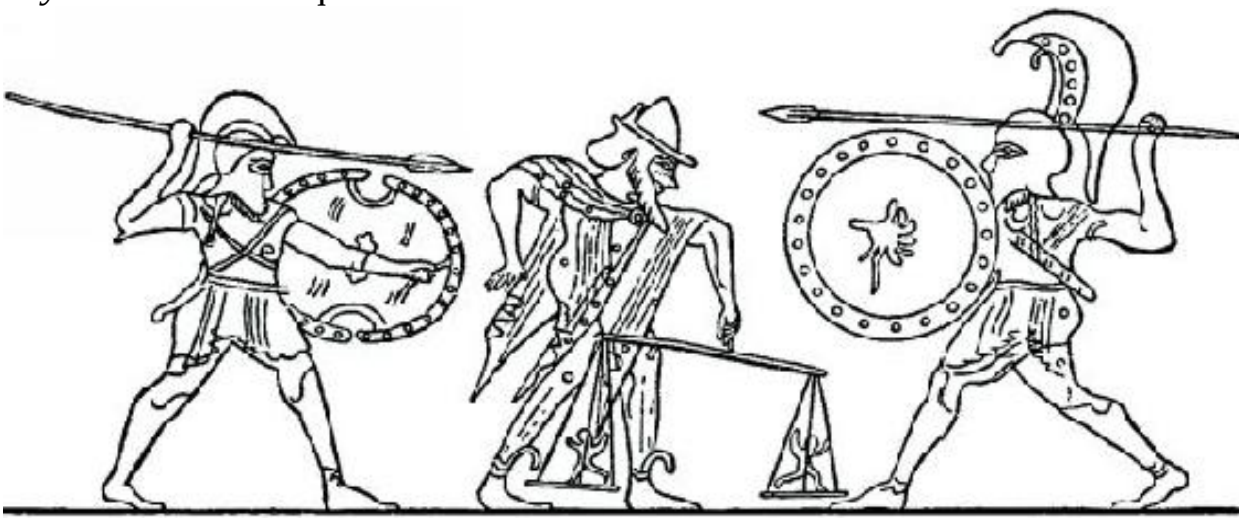


Fig. 05. *Kerostasia*, ilustración de A. S. Murray, *A history of Greek sculpture*, 1890, p. 28, a partir de lecito de Capua, *ca.* 490-480 a. C. (Antigua Grecia).

Una manifestación similar a la *kerostasia* griega la encontramos en las rivalidades entre los devas y los asuras en los Bráhmanas hindúes, que luchan por objetos "imposibles de compartir". Es significativo que los devas —los dioses— vencen a los asuras —los demonios— precisamente porque los primeros realizan sacrificios y lo hacen mejor que los segundos.

"En cada episodio, en efecto, los devas prevalecen sobre los asuras, gracias al sacrificio que realizan mejor que sus rivales, y esta victoria ritual les asegura la propiedad del objeto disputado."[324]

Esta cita parece encajar a la perfección en la estructura triádica o trinitaria que hemos descrito, en la del deseo mimético, y en su dimensión sacrificial.

Como en la *kerostasia*, devas y asuras llegan a hacerse indistinguibles en la lucha mimética. Estamos en el polo de las ELAs recíprocas, pero también en el marco de un ritual que las hace centro de la acción y por lo tanto canalizadoras de las energías sociales unánimes. Estos son los dos polos entre los que se mueve, como vimos, la ELA. La lucha decidirá quién será el dios y quién el demonio, quién representará el bien y quién el mal. Pero lo que nos interesa sobre todo es mostrar que la *psicostasia* y la *kerostasia* no son más que dos variaciones, dos manifestaciones, dos metamorfosis, dos casos particulares, de una misma MHS. Hemos visto que el mecanismo alterna entre la crisis y el orden, entre los flujos recíprocos y los unánimes. Pues bien, la *kerostasia*, como el pesado de las almas de dos guerreros rivales, expresa de manera muy clara el polo de los flujos de energía recíprocos. Mientras que la *psicostasia*, como pesado más simbólico del bien y del mal —sea en la forma del pesado del corazón en Egipto, o en la del contrapesado de justos y pecadores en el cristianismo, que ahora veremos— alude mayormente al polo de las energías unánimes.

Además, en los dos casos, en la figura de la balanza está implícito un tercer elemento que actúa de pivote simétrico entre los dos platillos y que permite entender este dispositivo también como una expresión de la estructura triádica o trinitaria. Y es que, por mucho que la balanza sea presentada como una ponderación de las almas, sabemos que el alma es un producto del sacrificio, un componente parcial de la MHS, y que el alma de los *bíoi* profanos no en más que una proyección del alma del *bíos* sagrado. En otras palabras, lo que la balanza contrapesa es, por así decirlo, la cantidad de la misma alma inmortal que hay en cada uno de los platillos. Así, podríamos decir que la *kerostasia* se corresponde *más* con la tríada mimética, en la que dos rivales masculinos se enfrentan a muerte —sacrificio— para acceder a la unión con un personaje femenino implícito —hierogamia—. La *psicostasia*, por el contrario, se correspondería *más* con la trinidad, en la medida en que lo que se confronta es la dimensión inmanente maléfica y la dimensión trascendente benéfica de una misma víctima/divinidad sacrificial. En definitiva, la *kerostasia* nos habla del momento anterior a la contienda o al sacrificio, a la crisis, a la situación en la que ambos guerreros rivales son equivalentes y el desenlace puede *inclinarse* en un sentido o en otro. Esto es, la situación es exactamente la del "doble monstruoso" del que nos habla René Girard.[325] Mientras que la *psicostasia* alude al momento específico en el que se decide la suerte, al acto de la separación entre el bien y el mal, entre la inmanencia y la trascendencia. Son, por decirlo de una manera

simplificada, el antes y el después de una misma mecánica HS, el *ex-ante* y el *ex-post* del acto decisivo.

Hay que insistir en que el tema del juicio de los muertos es expresión y sustitución tanto de la MS como de la MH. Hay que recordar que en una de sus representaciones más elaboradas en el Antiguo Egipto, en el Libro de los Muertos de Ani, el difunto acude al tribunal acompañado por su esposa.[326] De la misma manera, en la mitología sumeria, Innana, diosa del amor y de la guerra, afín a Ishtar y a sus cultos eróticos, desciende a los infiernos desprendiéndose progresivamente de toda su ropa hasta quedar completamente desnuda frente a un tribunal de siete Anunnakis, que pronuncian su sentencia, "fijan sobre ella la mirada... de la muerte", y la sacrifican.[327] Evidentemente se trata de un ritual HS, al mismo tiempo que de un juicio póstumo. En el caso de Ishtar se vuelven a dar cita el tema del descenso a los infiernos y el progresivo desprendimiento de la ropa en cada una de las siete puertas que debe atravesar.[328] Como vemos todo remite estructuralmente a las hierogamias-sacrificios más primitivas, que vimos en su momento, en las que las parejas incestuosas eran sacrificadas el mismo tiempo.

En el zoroastrismo encontramos algo similar a Sumeria y Egipto. El alma de los difuntos se encuentra tras su muerte con una doncella. La de los justos, con una "joven bella, resplandeciente, de brazos blancos, fuerte, bien formada, esbelta, de cuerpo glorioso, noble, de raza afortunada, aparentando quince años, tan hermosa como la más hermosa de las criaturas". Cuando el alma del difunto le pregunta quién es, esta le responde: "Yo soy, oh joven de buenos pensamientos, de buenas palabras, de buenas acciones, de buena religión, tu propia Religión."[329] Este ejemplo nos muestra la conjunción, por un lado, del paroxismo del deseo, de la belleza, del placer, y por otro, de su represión. También la ambivalencia de la MHS, que se basa en la distinción entre el ámbito de la prohibición y el de la transgresión, y que como vamos a ver en próximos capítulos tiende a superponerse con una distinción entre la élite y el pueblo llano. Estos mitos nos hablan de rituales HSs reales practicados por las castas político-religiosas, al mismo tiempo que sirven como mecanismos de moralización y control social de las masas. En otras palabras, el juicio de los muertos no habla del ritual HS como sanción, pero en los dos sentidos del término, sanción que prohíbe y sanción que transgrede.

Pero lo interesante es que nos muestra cómo la vida después de la muerte se asocia de manera muy íntima a la idea de la transgresión, a la del reino del

goce y de la violencia. Como vemos en este ejemplo del zoroastrismo, de lo que se trata implícitamente es de un ritual hierogámico, pero al que están invitados solo los difuntos que hayan respetado los códigos morales en vida. Pero esto es algo que en determinados regímenes HSs es propio del ritual excepcional, bien sea privilegio de unos pocos o del conjunto de la población. Hablaremos con más detalle de todo esto. Ahora solo queríamos enfatizar esta dimensión política que atraviesa de manera inextricable la MHS.

Además, hay que señalar que estos rituales tienen una importante dimensión iniciática. Y es que en ningún caso consisten simplemente en abandonarse a los instintos LAs, sino sobre todo en la práctica de su contención, de su control, de su sublimación, en suma, de su sacrificio. El juicio de los muertos es, por lo tanto, una iniciación, también porque toda iniciación consiste en una muerte y en una resurrección o renacimiento simbólicos, en la superación de una prueba mortal, al menos simbólicamente, que demuestra que el iniciado está preparado para alcanzar otro nivel de existencia.[330] Y una de las pruebas fundamentales es la de la contención del deseo. Esto es lo que está en el trasfondo del ritual que acabamos de ver. De ahí que la identificación entre la moral de los difuntos y las cualidades eróticas del alma femenina que le sale al encuentro sea tan explícita: "Yo soy tus buenos pensamientos, tus buenas palabras y tus buenas acciones, que tú has pensado, dicho y realizado. Si yo era estimada, tú me has hecho todavía más estimada; yo era amada, tú me has hecho todavía más amada; yo era afortunada, tú me has hecho todavía más afortunada."[331]

Aunque nos adelantemos a lo que veremos más adelante, conviene señalar que en esta prueba iniciática también está implícita una idea del valor, y en concreto de la valorización. La doncella no tiene un valor objetivo, sino que es puesta en valor, valorizada, precisamente en la medida en que es el objeto de una prueba moral: "tú me has hecho *todavía más* estimada... tú me has hecho *todavía más* amada..."

Veremos que la lógica es similar a la que subyace a las ofrendas de grano que, en algunas modalidades de juicio póstumo, representan los buenos actos del difunto. Aquí encontramos la dimensión del deseo sexual y en otros casos encontramos la del deseo alimenticio, pero se trata en los dos casos de la misma estructura de contención del deseo. Esta común estructura es, como hemos visto en su momento, la que comparten la dimensión hierogámica y la sacrificial. En ambos casos lo que está presente es el trasfondo LA y moral

de este proceso de valorización, del que nos ocuparemos al hablar de la MHS capitalista.

Pero además, como era de esperar, al alma de los pecadores se encuentra también con una mujer, pero en este caso no se trata de una doncella joven y hermosa, sino de una mujer "que no se parece a las jóvenes": "Yo no soy una joven, sino tus malas acciones, oh villano de malos pensamientos, de malas palabras, de malas acciones, de mala religión."[332]

Se observa aquí una correspondencia similar a la platónica entre la bondad y la belleza. Las buenas acciones son premiadas con el encuentro con la bella doncella, mientras que las malas son castigadas con una mujer vieja y fea. Si las nociones de bien y mal son productos de la MS, las de belleza y fealdad lo son de la MH. Pero sabemos que en el fondo la MS y la MH son dos dimensiones de una misma MHS, lo que es tanto como decir que las nociones morales y las estéticas son paralelas, son inseparables. Ética y estética forman parte de un mismo mecanismo y entre ellas se producen, como sucede con todo en la MHS, transferencias y transmutaciones, de tal manera que no pueden ser comprendidas en todo su alcance más que en conjunto. Belleza y bondad son dos caras de la misma moneda, y la tercera cara de esta misma moneda, el canto, sería la verdad.

Pero lo más interesante de poner en relación estos dos extremos de la MHS es que esto nos permite comprender la manera en que opera, en lo que respecta a su función moralizadora. En efecto, hemos mostrado que la moral no es otra cosa que el resultado, siempre provisional, de un proceso de moralización, en el que la MHS juega un papel central. Esta moralización es, de hecho, un dispositivo que puede ser asimilado al de la balanza, por su imparcialidad, por su automatismo, por poner en juego en última instancia una mecánica de contrapeso de fuerzas.[333] De nuevo, no nos interesa la balanza como simple alegoría, sino como dispositivo real que pone en juego fuerzas, también reales, de la misma forma que sucede con la MHS. Hemos visto que esta mecánica se puede reducir en última instancia a la de la transferencia y transmutación de goce, deseo, amenaza y violencia. Pues bien, este juego de fuerzas se puede entender también como su contrapeso en la balanza. En este sentido decimos que hay una gran afinidad entre la MHS y el dispositivo de la balanza, que el último no es más que una sustitución o un caso particular de la primera.

En el caso de la *kerostasia* griega se aprecia con toda claridad que no tiene sentido hablar de una moral anterior a la lucha y al resultado de la lucha de los dos héroes enfrentados. La lucha misma, aquí equiparada al peso de sus

Keres, decide quién será el vencedor y quién el vencido, quién irá al Elíseo o a las Islas Afortunadas y quién al Hades.[334] En suma, quien será el bueno y quién el malo. Por el contrario, la *psicostasia* cristiana nos muestra el polo opuesto del mecanismo HS, aquel en el que las posiciones del bien y del mal están claramente definidas, en el que los justos y los pecadores han sido separados, de la misma manera que el acto sacrificial separa a los *bíoi* sagrados de los profanos. En efecto, como ha mostrado Roland Barthes en *Mitologías*, los luchadores de *catch wrestling* (un tipo de lucha libre) son "el gesto puro que separa el bien del mal y revela la figura de una justicia finalmente inteligible". Como veremos esto tiene relación con el lenguaje. El bien y el mal que representan súbitamente cada uno de los luchadores remite también a un significado fundamental que, en última instancia, no puede más que ser excesivo: el de la vida del vencedor que se mide por la muerte del perdedor. En efecto, Barthes reconoce que este significante "presenta ceremonialmente al público una significación pura y plena, redonda, a la manera de una naturaleza".[335] La misma lógica es la de la MHS: "la víctima es el vencido, el que muere; el verdugo es el vencedor, el que mata". [336]

La inscripción del juicio póstumo y del dispositivo de la balanza y la espada en la MHS se pone de manifiesto, por lo tanto, en el hecho de que ambos actúan como mecanismos de moralización. Esto es evidente, como decíamos, en sus representaciones cristianas, en las que no solo se produce una separación física de justos y pecadores, sino que además se los designa como tales. Esta superposición de distintos planos de la realidad, del plano del hacer y del plano del decir, es, como veremos, fundamental para entender cómo también el lenguaje se inscribe en la lógica HS, cómo los significantes adquieren su sentido no tanto porque denotan significados como porque connotan otros significantes pertenecientes a planos *paralelos* de la misma máquina. Nos ocuparemos de este tema en detalle más adelante, pero por ahora veamos cómo el *Evangelio de Mateo* recoge un pasaje en el que las ovejas y los cabritos son "apartados los unos de los otros", y en *paralelo* a esta separación física se produce su *designación* como ben-*ditos* y como mal-*ditos*: "Entonces el Rey dirá a los de su derecha: Venid, *benditos* de mi Padre... [...] Entonces dirá también a los de la izquierda: Apartaos de mí, *malditos*, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles."[337]

En definitiva, el dispositivo de la balanza confirma lo que venimos diciendo de la moral como proceso de moralización, como resultado de una confrontación de fuerzas. En todo caso hay que aclarar que la moral en cada

cultura y en cada época es convencional, pero no arbitraria. Responde a una realidad de la que es expresión. De ahí que, como algunos supieron ver, comprender la cultura en sentido profundo requiere de una cierta inmoralidad. Como el juego de la balanza, la moral es el resultado de un mecanismo de moralización, siempre convencional, provisional, variable, *oscilante*, siempre sometido al *vaivén* de las fuerzas que en él se confrontan: "El *hombre equitativo* necesita, pues, la sutil sensibilidad de la balanza para calibrar los grados de poder y de derecho que, dada la precariedad de las cosas humanas, se mantienen muy raras veces en equilibrio, siendo lo más común que bajen y suban con frecuencia."[338]

Como se ve Nietzsche *pesa en la misma balanza* el poder y el derecho. Hablaremos de todo esto más adelante. La balanza, y por extensión la MHS, ponen en juego todas las fuerzas, no solo las individuales y las sociales, sino también las culturales y las naturales-cósmicas. Y todo el resto de aparentes dicotomías. En este sentido es a la vez un dispositivo de disyunción y de conjunción, como la MHS. Funciona porque contrapesa dos platillos diferentes, pero al mismo tiempo porque ambos están sometidos a una única fuerza. Veremos cómo Maat alude a esto, a la doble dimensión, al orden cíclico y cósmico.[339] La figura de Maat supone la duplicidad, representa tanto el Cielo como la Tierra. El equilibrio de la balanza es, a nivel micro, el de los *bíoi* y la *zoé*, y a nivel macro, el de la cultura y la naturaleza, lo que incluye las fuerzas cósmicas. Pero como decimos termina simbolizando todas las conjunciones y disyunciones. La figura doble de Maat vuelve a aparecer en Grecia como Themis, hija de Urano —el Cielo— y Gea —la Tierra—.[340] Otra vez vemos cómo está presente aquí la hierogamia, la boda sagrada de las dos dimensiones de la realidad, la encarnación del espíritu en la materia. Lo que equilibra los dos platillos, el tercer elemento sobre el que pivotan, es este equilibrio cósmico, esta hierogamia del Cielo y la Tierra.[341] El mismo equilibrio cósmico lo encontramos en el signo zodiacal de Libra, que no por casualidad rige el equinoccio de otoño. También en el arcano *La Justicia* del Tarot de Marsella, que muestra a Themis coronada con el signo solar y flanqueada por dos columnas que representan los solsticios.[342] En la cábala hebraica la balanza cuelga del centro del Cielo, entre la Osa Mayor y la Osa Menor, que antiguamente eran consideradas como sus dos platillos. Pero en lo que hay que insistir, tal como afirma René Guénon, es en que esta balanza cósmica hay que entenderla como equilibrio de opuestos, como *yin* y *yang*. Insistimos, como conjunción

y disyunción.[343] Como conjunción hierogámica, pero también como disyunción sacrificial. Balanza y espada.

3.3. La economía moral

"No hagáis injusticia en juicio, en medida de tierra, en peso ni en otra medida. Balanzas justas, pesas justas y medidas justas tendréis. Yo Jehová vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto. Guardad, pues, todos mis estatutos y todas mis ordenanzas, y ponedlos por obra. Yo Jehová."[344]

Decíamos que la *kerostasia* griega representa una confrontación entre dos partes equivalentes, *antes* de que la balanza se incline en uno u otro sentido. En otros casos, al contrario, la distinción entre el bien y el mal aparece de manera muy evidente, como si la representación correspondiese a un momento *posterior* con respecto a la variante griega. Volvamos al Antiguo Egipto para observar el tema del juicio póstumo desde esta perspectiva.

Antes de que la *psicostasia* alcanzara su forma más elaborada en el Imperio Nuevo existen varias versiones que nos proporcionan algunas claves. Así, en algunas fuentes se puede observar que, antes que el corazón y la pluma de Maat, lo que se contrapesaban eran los buenos y los malos actos de los difuntos.[345] Las *Enseñanzas para Merikare* (*ca.* 2150-2060 a. C.) prescriben que el difunto debía colocar junto él, para su ponderación, sus actos en vida formando "montones".[346] Lo que nos interesa aquí es subrayar que, desde las fuentes más remotas que documentan la *psicostasia*, se da una particular identificación de lo moral y de lo material, y mejor dicho, de lo económico-productivo. Ya hemos dicho que lo interesante del dispositivo de la balanza es que pone en relación pesos reales, y que por ello existe una afinidad con la MHS que, como hemos dicho desde un principio, se basa también en una confrontación de fuerzas reales, en una dinámica de equilibrios, desequilibrios y reequilibros, que es en definitiva en lo que consiste la alternancia entre orden y crisis.

De la misma manera que Friedrich Nietzsche, en su interés en comprender *La genealogía de la moral*, subrayaba los lazos entre la culpa moral y la deuda económica, el análisis de estos rituales mortuorios egipcios nos permite a su vez vincular la moral con la economía, en la forma concreta de la actividad productiva, comercial y recaudatoria por excelencia en la civilización agraria del Antiguo Egipto: el peso de grano.

"La idea de formar montones con los actos de un hombre, supuestamente un montón para los buenos y otro para los malos, es pintoresca, y se basa probablemente en prácticas comerciales. La manera de concebir los actos que esto implica es también interesante. Pues un acto parece concebirse como algo que perdura de una manera concreta después de su realización,

de manera que podía ser producido después de la muerte, como si hubiese sido, de alguna manera, previamente almacenado en el otro mundo."[347]
Moral y productividad económica aparecen por lo tanto íntimamente vinculadas. Recordemos que estamos viendo expresiones del tema del juicio póstumo anteriores al momento en que este alcanza su máximo grado de sofisticación y simbolismo en el Antiguo Egipto en el *Libro de los muertos*. Si el *anatema* HS de los templos era ocultado, enmascarado y simbolizado a través del *tema* de la balanza es porque este tenía también una función moralizante. Lo importante es comprender que el tema se alimenta simbólicamente del anatema. Que el dispositivo de la balanza implica una amenaza que a su vez remite a la violencia de un ritual real y secreto. Pero que también debía sustituirse por un símbolo que fuese comprendido por la población egipcia analfabeta y dar así forma a sus actividades y comportamientos morales.
En todo caso, estamos ya en un estadio posterior al de las prohibiciones fundamentales, de las que nos hemos ocupado al hablar de la MHS primitiva —el asesinato, la antropofagia, el incesto, etc.—. De lo que se trata ahora principalmente es de *medir* los actos buenos y malos, pero cada vez más en forma de producción económica. O mejor dicho, de *contrapesar*, porque en esencia la bondad o la maldad de estos actos no tiene sentido si no es como contrapeso de unos y otros. Es decir, los actos morales se pueden transformar en acumulación de un excedente productivo, y este excedente adquiere una dimensión *vital*, una perennidad, por oposición a la caducidad de la mayoría de los actos morales. El tema de la inmortalidad relativa del alma con respecto al cuerpo, pero también de la *zoé* con respecto a los *bíoi*, que como hemos visto es un elemento articulador fundamental entre los distintos órdenes de la vida, aparece aquí de manera muy evidente. Pero además ya transferidos a pseudo-objetos. En otras palabras, la producción económica se encuentra cargada libidinalmente, o si se prefiere, en ella se encarna el alma inmortal de los *bíoi* y de esta manera pervive después de la muerte de estos. Es decir, está aquí ya implícito el tema del intercambio simbólico, de la transacción, no simplemente entre un individuo y otro, sino entre el ámbito individual y el social, entre el ámbito económico en el sentido más simplista y el moral, entre el ámbito mortal y el inmortal. Todo es productivo y económico desde un principio, pero lo que es necesario destacar es que esta dimensión económico-productiva va adquiriendo cada vez más importancia, hasta que

llegue un momento en que el valor capitalista absorba, anule, vacíe de contenido, el valor moral, tal como padecemos hoy en el hollycapitalismo. Los restos de cocaína en los billetes no cuentan mientras se pueda leer su valor facial, al mismo tiempo que estos están cada vez más vacíos de valor real y de valor moral.

Como vimos, una vez que una cultura ha aprendido las reglas de comportamiento fundamentales, la MHS pasa a ocuparse *predominantemente* de aspectos secundarios, como son la actividad económica, la producción de un excedente. Todo ello en el marco de la mecánica HS, esto es, se produce antes que nada para que exista dicho excedente que pueda ser *ofrendado* —sacrificado— a quien sea, a otro clan, a la casta sacerdotal, a otra tribu, etc. Esto lo ha mostrado lúcidamente Jean Baudrillard. El excedente es lo principal, es lo que viene primero, no la necesidad. Para nosotros es lo *crítico*, lo que constituye el ritual, el motor que mueve lo *ordenado*, lo normativo. Pero lo que hay que subrayar es que hablamos siempre de una progresión gradual. La dimensión económico-productiva siempre está implícita, lo mismo que la moral. Las prohibiciones fundamentales siguen estando siempre presentes, implícitas, solo que la MHS va ocupándose cada vez más de aspectos secundarios, una vez que los primarios están suficientemente interiorizados por la cultura. Esto es lo que se pone de manifiesto en el ejemplo que hemos citado, en el que lo moral pasa, por así decirlo, y quedar supeditado a lo económico-productivo, en la forma de montones de grano. En este sentido decimos que el dispositivo de la balanza es una forma de sustitución HS. De nuevo, la balanza no es una simple metáfora, es una sustitución. Sigue siendo una MHS real, fáctica, y al mismo tiempo simbólica. Los "montones" de actos buenos y malos no son simplemente símbolos de los comportamientos morales. Encarnan literalmente estos comportamientos, en la medida en que son productos reales del trabajo. Están cargados libidinalmente. Suponen un contrapeso y un intercambio reales pero al mismo tiempo simbólicos.

"El proceso de pesado parece ser más que una simple metáfora de una valoración. El instrumento usado se plantea de manera realista; es obvio que se ha concebido a partir de la balanza real usada en Egipto."[348]

La misma superposición de lo moral y lo económico la encontramos en el tema de la balanza, pero en el islamismo: "Aquel cuya balanza sea pesada conocerá una vida feliz. Aquel cuya balanza sea ligera será arrojado al abismo."[349] Y en el zoroastrismo, aunque el tema de la balanza no

aparezca tan claramente definido como en Egipto.[350] Así, al llegar al puente Tchinvad,[351] que da acceso al otro mundo, se le pide a la conciencia y al alma del difunto "los bienes que ha ofrecido en el mundo material". El éxito en atravesar dicho puente para llegar al Cielo o, por el contrario, fracasar en el intento y caer en el Infierno, depende precisamente de estas ofrendas en vida.[352] También en el brahmanismo encontramos correspondencias entre los sacrificios ofrecidos en vida y las recompensas que se obtendrán en el otro mundo.[353]

Como veremos, en el juicio de los muertos en su forma más elaborada en el Imperio Nuevo, el pesado de las almas coincidía con una declaración de los difuntos, en la que vuelve a observarse esta estrecha vinculación de lo moral y lo económico. Y que confirma nuestra tesis de que la balanza no es un simple símbolo, sino un instrumento de medición real que al mismo tiempo actúa como dispositivo de moralización, en la medida en que las ofrendas de grano forman parte de un ritual más complejo que tiene su centro en las ceremonias HSs de los templos. Es también un tema que esconde un anatema, como ocurrirá en el intercambio mercantil y capitalista. En la *Declaración de inocencia*, que debían recitar los difuntos durante el juicio, encontramos alusiones directas al tema de la ofrenda del excedente y a su pesado: "No he disminuido las ofrendas de alimentos a los templos. [...] No he sobrepasado ni disminuido la medida de maíz. [...] No he sobrepasado los pesos de la balanza. No he alterado los índices de la balanza..."[354]

Como el judaísmo, el cristianismo retomó la idea del juicio de los muertos egipcio con nuevas variantes, en particular en lo que se refiere al tema de la *psicostasia*.[355] En los *Evangelios* encontramos numerosas alusiones a las actividades económicas[356] que, insistimos, no son simples parábolas, son sustituciones HSs. Así, el tema de la separación entre justos y pecadores, que como veremos adquirirá una expresión mucho más alegórica siglos después, es ilustrado en el *Evangelio de Mateo* como la separación entre las buenas y las malas hierbas.

"El reino de los cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo; pero mientras dormían los hombres, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo, y se fue. Y cuando salió la hierba y dio fruto, entonces apareció también la cizaña. Vinieron entonces los siervos del padre de familia y le dijeron: Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿De dónde, pues, tiene cizaña? Él les dijo: Un enemigo ha hecho

esto. Y los siervos le dijeron: ¿Quieres, pues, que vayamos y la arranquemos? Él les dijo: No, no sea que al arrancar la cizaña, arranquéis también con ella el trigo. Dejad crecer juntamente lo uno y lo otro hasta la siega; y al tiempo de la siega yo diré a los segadores: Recoged primero la cizaña, y atadla en manojos para quemarla; pero recoged el trigo en mi granero. [...] El que siembra la buena semilla es el Hijo del Hombre. El campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del reino, y la cizaña son los hijos del malo. El enemigo que la sembró es el diablo; la siega es el fin del siglo; y los segadores son los ángeles. De manera que como se arranca la cizaña, y se quema en el fuego, así será en el fin de este siglo. Enviará el Hijo del Hombre a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los que sirven de tropiezo, y a los que hacen iniquidad, y los echarán en el horno de fuego; allí será el lloro y el crujir de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre."[357]

Como se puede apreciar el tema de la separación y la acumulación del grano nos recuerda a las *Enseñanzas para Merikare* en las que el difunto debía presentar para su enjuiciamiento un montón de grano por sus buenas acciones y otro por las malas.[358] Las buenas acciones suponen la productividad económica, y esta puede ser acumulada y almacenada: "recoged el trigo en mi granero". La cizaña es, por el contrario, inmolada en el fuego. Como hemos visto en el fragmento del Corán, los buenos actos pesan más que los malos, porque, de nuevo, la producción económica implica una dimensión moral. Por otro lado, en este pasaje se vuelve a confirmar que el juicio póstumo es una forma sustitutoria sacrificial. Una vez más, no se trata solo de castigar —"los echarán en el horno de fuego"— a los que transgredan las leyes fundamentales, sino también aquellas que afectan al trabajo, a la producción, a la ofrenda ritual del excedente. En este pasaje se observa de manera evidente cómo moral y economía están imbricadas y como ambas remiten en última instancia a la MHS, que en este caso se expresa ante todo como MS.

El tema del juicio final como sacrificio, como separación de la comunidad, como inmolación de los pecadores, como inmortalidad del alma de los justos, como condenación y "segunda muerte" del alma de los pecadores, etc., puede también observarse en la parábola de las ovejas y los cabritos: "Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria, y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará en su trono de gloria, y serán reunidas delante de él todas las naciones; y apartará los unos de los otros, como aparta el pastor

las ovejas de los cabritos. Y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los de su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo. [...] Entonces dirá también a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. [...] E irán éstos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna."[359]

Evidentemente, estamos de lleno en la mecánica sacrificial, en el tema de la separación de los *bíoi* sagrados de los *bíoi* profanos, que como sabemos está en la base de la separación entre justos y pecadores. Pero también estamos en el tema de la separación del alma inmortal de los *bíoi* sagrados, de su encarnación en la *zoé* sacrificante, etc. Todo esto simplemente está enmascarado detrás del formalismo cristiano, que pretende dar un lugar prominente a Cristo, pero que sabemos que no deja de ser un *bíos* sacrificial. Esto es, es un símbolo fabricado a partir del símbolo del *bíos* sacrificial.

Pero también observamos en esta parábola la estrecha vinculación entre actividad económico-productiva y moral. Sabemos que este tipo de parábolas tenían sobre todo un objetivo didáctico. Pero insistimos en que no son simples metáforas. Si la parábola es efectiva es porque en definitiva remite a una situación más elemental en la que el sentido literal y el figurado todavía no se han separado. En otras palabras, pensar estas parábolas tanto en el sentido económico como en el moral nos puede ayudar a entender el régimen de intercambio mercantil y capitalista en el que, como veremos, se invierte la manera de analizar esta doble dimensión económica y moral. Si lo habitual es interpretar la parábola bíblica en términos morales, obviando su dimensión económica, en el intercambio capitalista se tiende a obviar la dimensión moral reduciéndolo todo a una aparente equiparación económica. Pero tanto en un caso como en otro están presentes las dos dimensiones, la económica y la moral, íntimamente imbricadas. En definitiva, lo que estamos intentando hacer es mostrar que las transferencias económicas se dan al mismo tiempo que las transferencias simbólicas, que como hemos visto son en última instancia transferencias LAs inscritas en la MHS.

3.4. La compensación de inconmensurables

"En realidad, el Bien y el Mal no se oponen, su esencia es asimétrica. No proceden del mismo movimiento y no son de la misma naturaleza. Entre ellos hay un cierto equilibrio antagonista."[360]

Estamos dando saltos en la historia para centrarnos en aspectos concretos del tema del juicio de los muertos que nos permitan entender cómo opera la MHS. Hay que insistir en que en este trabajo no nos interesa tanto la tendencia dominante del saber oficial, la de separar, clasificar, compartimentar en cajones aislados unas y otras disciplinas, épocas, estilos, categorías, etc. Esta no deja de ser la mecánica de la disyunción, pero marginando la conjunción, que como sabemos son dos procesos complementarios de la realidad. En lugar de esto lo que nos interesa es comprender cómo una misma MHS puede servirnos para interpretar y para integrar fenómenos aparentemente heterogéneos. Si estamos deconstruyendo y reconstruyendo determinados elementos de determinadas culturas y religiones no es tanto porque pretendamos confrontarlas u oponerlas unas a otras, como haría un diccionario de religiones, sino al contrario porque pretendemos sobre todo integrarlas en un todo comprensible. No es que renunciemos al ejercicio de disyunción, dominante en el saber oficial, pero lo que estamos intentando hacer es ponerlo en relación con el ejercicio complementario de conjunción, sin el que el saber pierde su sentido. Todo esto se puede hacer en todo caso a distintas escalas, y en esta obra estamos interesados sobre todo en la escala general.

Ahora intentaremos comprender el juicio de los muertos egipcio en su manifestación más elaborada, en la más conocida, tal como aparece en el *Libro de los muertos* (*ca.* 1650-525 a. C.) [**fig. 06**]. En este juicio la ceremonia central era el pesado en una balanza del corazón del difunto, en uno de sus platillos, contra la pluma de Maat, la diosa de la verdad, la justicia y el orden, en el otro platillo. Durante el pesado de su corazón el difunto debía pronunciar la *Declaración de inocencia*, que aseguraba que no había incurrido en vida en ninguna de las prescripciones morales establecidas. Si su declaración era veraz, la balanza permanecería estable y el difunto sería admitido en el Mundo del Más Allá. Pero si mentía su corazón inclinaría la balanza y el pecador acabaría en las garras de Ammyt, "la devoradora de los muertos", una divinidad monstruosa híbrida con fauces de cocodrilo y cuerpo de león e hipopótamo, que arrancaría su corazón y lo devoraría.[361] Esta "devoradora" del corazón de los transgresores pone de

manifiesto una vez más el trasfondo sacrificial y antropofágico de la *psicostasia*, del que ya nos hemos ocupado.[362]

Fig. 06. *Libro de los Muertos*, Papiro de Ani, lámina 3, dinastía XIX, *ca.* 1250 a. C., Tebas (Antiguo Egipto).

Hay que subrayar que el difunto era juzgado en compañía de su mujer, tal como se ve en el Papiro de Ani, lo que pone de manifiesto cómo se trata de un ritual originalmente no solo sacrificial sino también hierogámico. La *Declaración de inocencia* coincide con lo que encontramos en muchas culturas primitivas, tal como ha señalado Ernest Crawley, en las que las ceremonias de boda venían precedidas por la confesión de los pecados ante algún tipo de figura religiosa. De nuevo encontramos la estructura triangular que remite en última instancia a la de la rivalidad, de la que ya hemos hablado, y a los regicidios, de los que hablaremos más adelante. Pero también a la de la transferencia de la culpabilidad, sin la que evidentemente no habría catarsis, y que esta siempre implícita en toda forma de confesión, incluso en el psicoanálisis, como forma de confesión capitalista. Esta tercera persona que recibe el excedente de culpa, por decirlo de alguna manera, es por lo tanto una suerte de chivo expiatorio, como confirma el hecho de que, tal como comenta Crawley, en muchos casos se trataba de seres marginales, pobres, feos, ciegos, esclavos, etc.[363] Tríadas y trinidades por doquier donde uno mire.

La figura de Maat desempeña un papel central en este ritual. En cierto modo se puede afirmar que la balanza en sí es una representación de Maat, su encarnación. En efecto, Maat es la diosa que representa la verdad, el orden,

la justicia, el derecho, la rectitud.[364] Como se ve, algunos de estos términos aluden directamente al funcionamiento de la balanza, a su posición de equilibrio, como ocurre en particular con los términos *derecho* o *rectitud*. Y que todavía es patente en muchos idiomas, como *right*, 'derecho', en inglés, o *Recht*, 'derecho', en alemán. Como hemos visto se puede interpretar a la diosa Maat como el tercer elemento que hace posible que los otros dos puedan contrapesarse, de la misma manera que lo hace el tercer elemento de una tríada o una trinidad, en torno al cual los otros dos elementos se confrontan, se *miden*. Toda medida común entre dos elementos supone este tercer elemento que es la escala de medida. Otra vez la estructura triádica constituyendo el mecanismo de la valoración. Veremos que el intercambio capitalista también implica indefectiblemente estos tres elementos.

Hemos visto al hablar de la *kerostasia* que las dos *almas* que se pesan son en realidad dos manifestaciones diferentes de una misma alma inmortal. Lo mismo sucede con las *Keres*. Pues bien, algo similar sucede con Maat. Es significativo que el juicio de los muertos tenga lugar en la denominada *Sala de las dos Maat*.[365] Maat se asocia con el principio fundamental que rige el universo, y en particular, con la divinidad principal del panteón egipcio: el dios Sol Ra. Así, la idea de las dos Maat alude a la dualidad del ciclo solar —día y noche—.[366] Estas dos dimensiones de Maat aluden también a las diferentes dicotomías que atraviesan la mecánica HS: *bíos* y *zoé*, mortalidad e inmortalidad, cuerpo y alma, etc. Que como venimos diciendo hay que interpretar más como complementariedades asimétricas entre distintos órdenes de la existencia que como simples oposiciones lógicas. A todo esto hay que sumar el trasfondo real del Antiguo Egipcio, en particular la importancia que tenían las crecidas del Nilo, que confluyen en la idea de la alternancia de la balanza: la oscilación, la crecida y el estiaje del río, la inundación y la sequía de los campos de labranza, etc. Hay implícita en la balanza de Maat toda una topología de la subida y la bajada, de los ciclos alternantes, de la acumulación y el despilfarro de la energía, etc., que como no podía ser de otra manera remite a lo HS: a la catábasis y la anábasis, a la muerte y el nacimiento, etc.

También en el conflicto entre Osiris y Seth está implícita la oposición entre la agricultura domesticada en la cuenca del Nilo y la naturaleza virgen y agreste del desierto, que como sabemos es muy marcada en Egipto.[367] Por cierto que en esta noción de naturaleza virgen observamos otra vez el significado primigenio del término virgen. En definitiva, en el juicio de los muertos está implícita toda la lógica de los rituales mágicos de la fertilidad

de la tierra. En este sentido hay que entender también el símbolo de la balanza. Como hemos visto la MHS es en definitiva un dispositivo para equilibrar, desequilibrar y reequilibrar las fuerzas LAs entre todos los que participan en ella, y en última instancia, entre la naturaleza y la cultura. El mecanismo emula culturalmente las energías naturales para conjurarlas, para canalizarlas, para contenerlas en unos determinados límites, de manera que el orden cultural establecido perviva o se transforme en el sentido deseado. Pues bien, este orden natural en el que se inscribe la cultura está implícito en la figura de Maat, que como la MHS misma tiene sus momentos de orden y de crisis, sus ciclos, sus vaivenes.

Pero también hay que entender el dispositivo de la balanza como equilibrio dinámico de opuestos, como compensación de elementos inconmensurables. Ya hemos visto que en última instancia el bien y el mal son nociones asimétricas, que no se pueden entender desde la simple oposición lógica. Y sin embargo se contrapesan en la balanza. Este es el significado profundo de este dispositivo, y al mismo tiempo símbolo. En efecto, el mal se puede localizar, se puede encarnar en la figura de la víctima transgresora y sacrificada. Pero el bien está más cerca de ser una construcción trascendente producida por la MHS, aunque también se corresponde con la contraparte de la víctima maléfica. Y a la larga con la divinidad benéfica construida a partir de la víctima maléfica. El símbolo de la balanza, sobre todo tal como ha sido representado por el cristianismo, es una operación muy elaborada de manipulación que de hecho enmascara la mecánica HS en que se basa. Como se corresponde con una religión de masas en la que el control social pasa a ser prioritario. Pero al mismo tiempo el símbolo de la balanza expresa, de una manera muy sutil, para el que lo sepa ver, como sucede con todos los símbolos, que lo que está en juego en el fondo es la *compensación* de elementos inconmensurables. En otras palabras, el dispositivo de la balanza pone de manifiesto que toda *mensuración* remite en última instancia a una *conmensuración*, y esta a su vez a una valoración que no puede dejar de ser convencional, social, simbólica. Esto es lo que queremos decir al hablar de compensación de elementos inconmensurables. Esto es lo que significa la noción de "intercambio simbólico" de Jean Baudrillard.

Y lo mismo encontramos en Shakespeare en *Sueño de una noche de verano*, donde se dice que no tiene sentido contrapesar en la balanza elementos del mismo orden, sobre todo si se trata de elementos tan inmateriales, tan "leves", como son los "juramentos": "Juramentos pesados con juramentos, nada pesan. El homenaje que le tributabais y el que me ofrecéis ahora,

puesto uno y otro en los platos de la balanza, tienen igual peso; los dos son tan leves como fábulas."[368]

Y en otro momento de la comedia se vuelve a aludir a la balanza, de nuevo para contrapesar elementos inconmensurables, en este caso la moralidad del hombre —Píramo— y la de la mujer —Tisbe—.[369]

Estamos siempre alrededor de la misma cuestión. La balanza se equilibra aparentemente, pero si el dispositivo funciona es también porque hay algo no aparente que está desequilibrado. Es lo que expresa magistralmente el gran Heráclito en la cita que hemos recogido anteriormente: "La armonía invisible es superior a la evidente."[370] Eso que no es aparente pero que también está, que se superpone a lo aparente, es lo que estamos llamando energía, alma, espíritu, trascendencia, etc. Es lo que se encarna en lo aparente. Y esto que decimos es crucial para comprender cómo funciona cualquier orden social, cualquier régimen de poder-religión, también el capitalista, que es que tras la apariencia del equilibrio, lo fundamental es que hay un desequilibrio, un flujo asimétrico de energía, de riqueza, de prestigio.

En las representaciones más elementales de la *psicostasia* que hemos descrito, en las que se contrapesan actos buenos y malos en forma de montones de grano, está presente la idea de que los comportamientos morales se pueden medir y contrapesar físicamente, en forma material. En la *psicostasia* del *Libro de los muertos*, donde encontramos la versión más elaborada del ritual, los dos objetos que se pesan —el corazón del difunto y la pluma de Maat— han alcanzado un grado de simbolización mucho más elevado. Tratemos de descifrarlo.

En uno de los platos de la balanza se coloca el corazón, que, al margen de todas sus connotaciones, era algo real y material. Que de hecho sabemos que originalmente se arrancaba a las víctimas sacrificiales, de la misma manera que era común en la América precolombina y en tantas otras culturas.[371] Pero además el corazón era entendido en Egipto como la sede del alma o de la conciencia, como "el dios dentro del hombre", hasta el punto de que implicaba una suerte de escisión con el resto del sujeto, como se pone de manifiesto en un pasaje del *Libro de los muertos* en el que el difunto se dirige a su corazón como si se tratase de otra persona.[372] Sabemos también que la sangre jugaba un papel importante en muchos rituales sacrificiales, como vehículo del alma, bebida en los banquetes, utilizada en aspersiones, ungimientos, libaciones, etc. El corazón juega el papel de esos elementos intermediarios entre lo corporal y lo espiritual en los que se manifiesta la inmortalidad del alma de los *bíoi* sagrados, y por ello juega un

papel central en el ritual como nexo articulador de los distintos órdenes de la vida.

La pluma de Maat, en el otro plato de la balanza, expresa también la paradoja de que algo tan ligero como una pluma, que alude evidentemente a las aves y al vuelo, pueda pesar. Hemos visto que el alma y el espíritu se representan a menudo como aves. En definitiva, nuestra tesis es que este 'pesado de las almas' debe interpretarse como compensación de elementos inconmensurables. Es decir, en última instancia, como un intento de medir en la misma escala dos sustancias tan diferentes y tan inconmensurables como son el cuerpo inmanente y el alma-espíritu trascendente. Esto puede parecer una contradicción, una paradoja, pero es que solo poniendo de manifiesto la contradicción es posible acceder al verdadero sentido de la MHS, a su misterio. Como sabemos el alma y el espíritu son realidades trascendentes que no tienen sentido si no es como encarnaciones en la materia inmanente.[373] En definitiva, la balanza es el dispositivo que permite poner en relación estas dos realidades inconmensurables, que sin embargo están íntimamente vinculadas. Sabemos que esta estructura dicotómica de la realidad es producida por el mecanismo HS. Y la balanza no es más que un caso particular de MHS. Lo que quiere decir que la MHS tiene también como cometido poner en relación, de manera real, términos dicotómicos como son el cuerpo y alma, la mortalidad y la inmortalidad, la inmanencia y la trascendencia. Es decir, es en el marco de la mecánica HS en el que estas dicotomías se definen y tienen sentido. Es en este marco en el que las unas y las otras interaccionan, se encarnan, se trasmutan, se compensan. Al fin y al cabo la clave está precisamente en algo tan sencillo como esto, en la alternancia entre estados de equilibrio, de desequilibrio y de reequilibrio. Pero al mismo tiempo de lo aparente y de lo no aparente. Esto es lo que hace a fin de cuentas la MHS.

En la iconografía cristiana encontramos otra representación del tema del juicio póstumo que nos ofrece algunas claves muy valiosas para la interpretación de la balanza que estamos proponiendo, esto es, como compensación de elementos inconmensurables. Se trata del cuadro *Finis Gloriae Mundi* (El fin de las glorias mundanas, 1672) de Juan de Valdés Leal [**fig. 07**]. En esta ocasión, como una suerte de *deux ex machina* que apareciese en escena, es la mano de Cristo Juez la que sostiene el fiel de la balanza. Esta mano, con la herida de los clavos de la Crucifixión, nos confirma el trasfondo sacrificial del tema del juicio final y de la balanza. Pero también nos permitirá en su momento interpretar la noción de la "mano

invisible" capitalista, como ese tercer elemento implícito en todos los intercambios. En este cuadro de Valdés Leal, en la balanza se contrapesan objetos alegóricos de los pecados —"Nimás"— y de las virtudes —"Nimenos"— cardinales. Se trata de una estilización propia de la época, pero que no deja de ser una referencia al bien y el mal de los que nos estamos ocupando. Y además en ambos platillos encontramos corazones, de los que ya hemos hablado suficientemente.

Fig. 07. Juan de Valdés Leal, *Finis Gloriae Mundi* (*El fin de las glorias mundanas*), 1672, Iglesia del Hospital de la Caridad, Sevilla (España).

Pero lo más interesante de esta obra lo encontramos en detalles aparentemente secundarios. En la parte inferior del cuadro, en correspondencia con los dos platillos de la balanza, vemos dos cadáveres. Bajo los pecados, la figura de un obispo; bajo las virtudes, la de un caballero de la orden de Calatrava. Como ha mostrado José Manuel Díaz Blanco, el pintor debía atender al deseo de su cliente, don Miguel Mañara, principal impulsor de la Hermandad de la Caridad, de denunciar los pecados de las autoridades eclesiásticas de la época y ensalzar las virtudes de su institución. Pero debía hacerlo con gran discreción, como un "mensaje secreto" que solo fuese comprendido de manera velada, leyendo entre líneas.[374] Así, mientras el cuerpo del obispo muestra un alto grado de descomposición, devorado por gusanos y cucarachas, el del caballero —que representaba a Maraña mismo— aparece como un "cuerpo incorrupto". Díaz remite a la *I Epístola a los Corintios* para entender el sentido de esta sutil diferencia entre el cuerpo corrupto del obispo y el cuerpo incorrupto del calatravo: "... los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados. Porque es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: La muerte ha sido sorbida por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?"[375]

Si nos hemos entretenido en las circunstancias históricas de esta obra de Valdés Leal, en la necesidad que tuvo el pintor de camuflar su mensaje, es porque todo esto aporta una información muy valiosa para entender el significado de la balanza. No se trata solo del equilibro entre el bien y el mal, que como hemos visto son dos realidades inconmensurables. Lo que está en juego en esta representación de la balanza es lo que hemos denominado la compensación de elementos inconmensurables, el equilibrio del cuerpo y el alma, de la mortalidad y la inmortalidad, de la inmanencia y la trascendencia.[376]

El hecho de que los dos cadáveres tuvieran que ser representados casi de la misma manera, dadas las condiciones de la época, el que la distinción entre la corruptibilidad de uno y la incorruptibilidad del otro tuviese que camuflarse, nos ofrece la clave para entender uno de los sentidos del dispositivo de la balanza. En efecto, todas estas dicotomías a las que acabamos de referirnos —el cuerpo y el alma, la mortalidad y la inmortalidad, la inmanencia y la trascendencia— son *inconmensurables* en el sentido en que entendemos hoy la noción de *medida*. Pero sin embargo

pueden ser compensados, contrapesados, equilibrados, en el sentido más profundo del término, más simbólico pero también más real. En otras palabras, cualquier simple pesado de dos elementos en una balanza, cualquier forma de equiparación, cualquier modalidad de intercambio, estaría siempre inscrita en esta mecánica más profunda, que no es otra que la de la MHS. Esto es, uno de los cometidos de la MHS es este: compensar lo inconmensurable, y esta compensación, esta confrontación, este intercambio simbólico, es paradójicamente, lo único real, más allá de las apariencias. Esta es uno de los secretos de la máquina.

Volviendo al cuadro de Valdés Leal, mientras que el cuerpo corrupto es asimilable al mero cuerpo muerto desprovisto de alma, el cuerpo incorrupto representa el alma de los justos que ha sobrevivido, no solo a la "primera muerte" del cuerpo, sino también a la "segunda muerte". Ese cuerpo incorrupto es equiparable al alma inmortal de los justos que accede a la vida eterna. Si se quiere, el cuerpo corrupto del obispo hace las veces del corazón en el juicio egipcio y el cuerpo incorrupto las veces de la pluma de Maat.

En suma, el pesado de los cuerpos no es más que una forma de enmascaramiento. Recordemos que la MHS opera siempre con este tipo de representaciones que no pueden entenderse más que en términos simbólicos. Que de hecho deben su efectividad precisamente al simbolismo, se sea consciente de ello o no. Siempre está implícita, en un grado mayor o menor, la mecánica HS del enmascaramiento, la puesta en escena de un tema que enmascara un anatema obsceno. Veremos cómo esta misma lógica, este mismo enmascaramiento, está en el trasfondo del intercambio mercantil y capitalista, en el que de lo que se trata es de la compensación entre el valor de cambio de una mercancía profana cualquiera con la mercancía sagrada que es el dinero. Todo ello para, detrás de la apariencia del intercambio justo, del precio justo, enmascarar también una MHS, esto es, el goce y la violencia obscenos que producen en última instancia el valor de cambio.

3.5. La balanza y el espejo

"Los contrarios concuerdan, y de lo diferente surge la más bella armonía, pues todo lo engendra la discordia." [377]

Para comprender hasta qué punto la compensación de lo inconmensurable está en el trasfondo del juicio póstumo merece la pena comparar sus representaciones en la cultura occidental y en la oriental. Veamos cómo aparece en el *Libro tibetano de los muertos*, con claras resonancias con el juicio egipcio: "Estás ahora ante Yama, Rey de los muertos. En vano sería que intentases mentir, negar u ocultar los malos actos que has cometido. El Juez sostiene frente a ti el espejo resplandeciente del Karma, en el que todos tus actos se reflejan."[378]

En el budismo chino encontramos una escena similar, también en el contexto de un juicio póstumo, en uno de los infiernos a los que son arrojados los pecadores. En el último de ellos, antes de que sus almas retornen al mundo terrenal reencarnadas en animales, los muertos deben mirarse en un espejo de agua en el que aparecen reflejados con apariencias animales.[379] El tema del reflejo en el espejo es otra manera de representar la doble dimensión de la realidad que la MHS pone en relación. Las imágenes de un lado y otro del "espejo del karma" aparentan ser lo mismo, como los pesos de los dos platillos de la balanza, como los valores de cambio en un intercambio capitalista, pero se trata de hecho de la compensación entre inconmensurables de la que venimos hablando. De este lado del espejo está el difunto físico, corporal; al otro lado del espejo está su alma. La apariencia de ese alma pecadora coincide con un animal. Recordemos que la MHS establece estas jerarquías, estas distinciones, entre lo animal, lo humano y lo divino. Recordemos que el transgresor se identifica siempre con lo animal, con lo infrahumano, encarnando el exceso de ELA natural. En el budismo el pecador se reencarnará en un animal porque de hecho su reflejo en el espejo del karma es un animal. Además, la imagen que aparece en el espejo no es solo el alma individual, sino también su participación en el alma colectiva, social. El espejo del karma no muestra cómo uno se ve a sí mismo sino como lo ven los demás, como lo ve la *zoé*; en última instancia, la *zoé* sacrificadora o sacrificante. Un sentido similar del espejo lo encontramos en la alquimia: "La finalidad del espejo no era permitir que un hombre se contemplase materialmente... El espejo representa el espíritu divino. Cuando el alma se mira en él, repudia las vergüenzas que hay en ella, y las arroja... Una vez purificada, imita y toma

como modelo al espíritu divino; ella misma deviene espíritu; posee la calma y vuelve incesantemente a este estado superior en que se conoce (lo divino) y se es conocido por él. Entonces, *devenida sin sombra*, se despoja de los vínculos que le son propios y de aquellos que tiene en común con el cuerpo..."[380]

En *La Magdalena penitente del espejo* de Georges de La Tour [**fig. 08**] encontramos un espejo reflejando una calavera, que podemos interpretar en el mismo sentido, como las dimensiones inmanente y trascendente de una misma figura sacrificial. Pero se trata además de una trinidad mixta del tipo MFM, en la que no es casual que aparezca María Magdalena, considerada por la tradición cristiana heterodoxa como la mujer de Cristo.

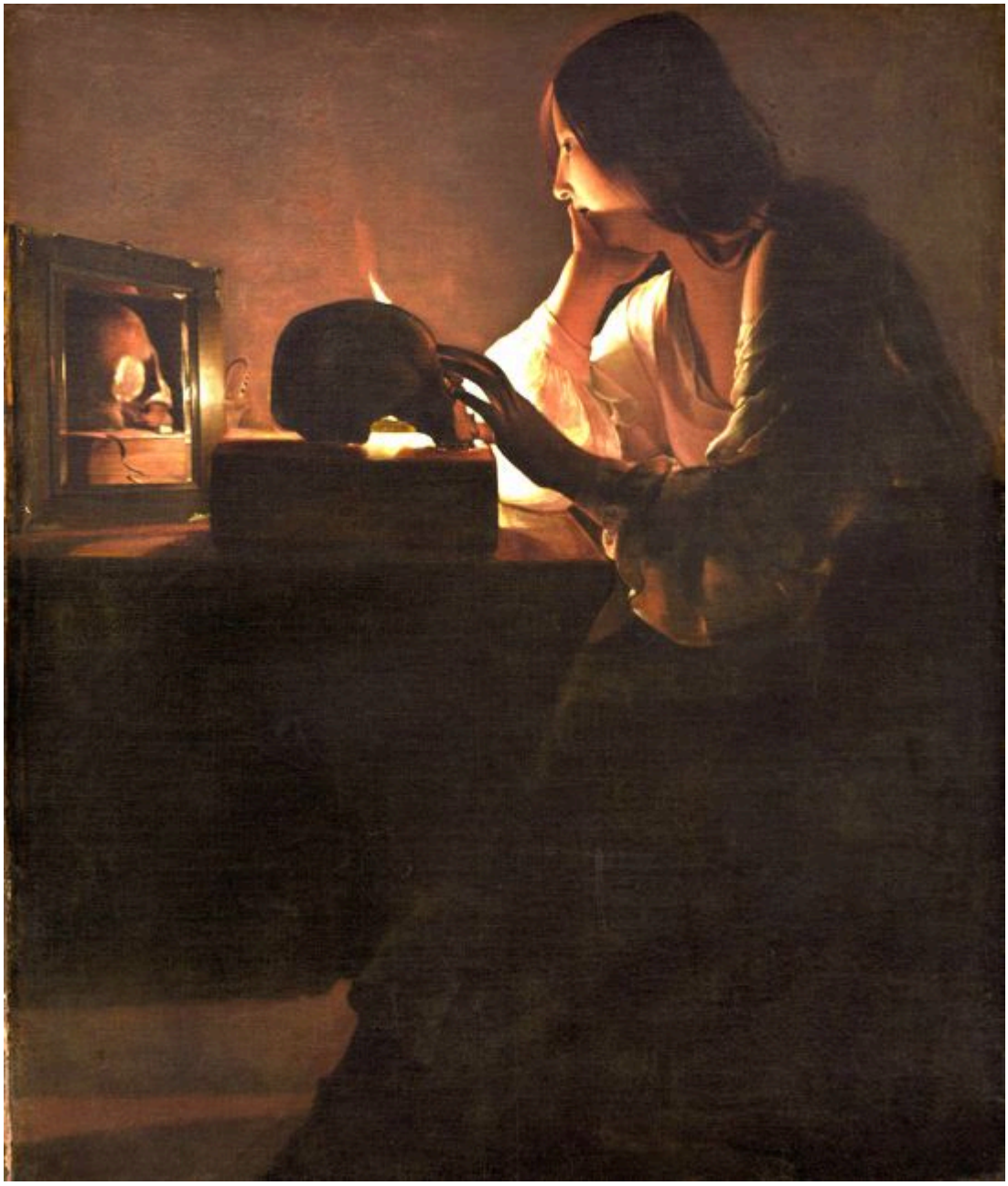


Fig. 08. Georges de La Tour, *La Magdalena penitente del espejo*, *ca.* 1935-1940, National Gallery of Art, Washington (Estados Unidos).

También hay algo en la versión oriental del juicio de los muertos que caracteriza a la MHS de forma genérica: que se trata de un dispositivo constitutivamente representativo, teatral, visual. Pero esta dimensión enmascaradora y escénica, que se comprende muy bien recurriendo a la metáfora del teatro, se aplica de hecho a cualquier lenguaje, a cualquier registro. En otras palabras, nada es lo que parece y la realidad solo se puede entender a través de este filtro enmascarador. La verdad solo puede

comprenderse como revelación de un misterio en el marco de una experiencia ritual. Todo es simbólico y el simbolismo supone el enmascaramiento, la ocultación, el velo de Isis.

A todo lo que hemos dicho hay que sumar que durante el juicio de los muertos egipcio el difunto pronunciaba la *Declaración de inocencia* y la balanza reaccionaba a la veracidad o a la falsedad de sus palabras. Hemos visto que en última instancia el dispositivo de la balanza consiste en un equilibrio en el que intervienen tanto la realidad inmanente como la trascendente. La *psicostasia* significa 'pesar almas', pero lo cierto es que las almas solo pueden ser pesadas en la medida en que están encarnadas en la materia. Por otro lado, como ya hemos dicho, no se trata tanto de un *pesado* como de un *contrapesado*. También hemos dicho que las almas son en última instancia el alma o espíritu del *bíos* sagrado, encarnadas en los distintos participantes en el sacrificio. Pues bien, la *Declaración de inocencia*, su veracidad o falsedad, no hacen más que abundar en esta dimensión trascendente, pero al mismo tiempo social, objetiva, que se superpone a la realidad inmanente. De ahí que la balanza responda a la veracidad de la *Declaración*, como si existiese una mágica conexión entre la materia y el espíritu. Todo ello pone de manifiesto que, a pesar de que el ritual de los muertos sea aparentemente el de un difunto, en realidad está implícita en él toda la comunidad, todo la *zoé* sacrificial o sacrificante. Y es que, como vamos a ver en el próximo apartado, la balanza no se puede entender sin la espada.

Por otro lado, se observa que el mecanismo de la balanza no es estático, sino dinámico. Como hemos mostrado, lo que está en juego siempre son transferencias LAs entre todos los intervinientes, donde determinados participantes desempeñan un papel protagonista, como intermediarios de estas transferencias. Hemos visto que originalmente estos participantes centrales son los *bíoi* sagrados, pero que también intervienen otros pseudo-objetos que se superponen y pueden llegar a sustituir por completo a estos *bíoi* sagrados, en la medida en que también son vehículos de estas transferencias simbólicas, que también podemos llamar encarnaciones. Esta es la clave para comprender el fenómeno del fetichismo en general y el de la mercancía y del dinero en particular. Es la clave para comprender por qué, como supo ver Karl Marx mejor que nadie, la sociedad capitalista es antes que nada la sociedad de las mercancías. En la medida en que estas no son simplemente objetos, sino de hecho pseudo-objetos subjetivizados, y en

la misma medida en que las personas son pseudo-sujetos objetivizados. Todo esto en el marco de la MHS capitalista, habitualmente con mercancías que juegan un rol central en estas transferencias, que están particularmente fetichizadas, con el dinero como el caso límite.

En efecto, los montones de grano actúan como sustituciones en la medida en que absorben ELA, y como consecuencia de ello pueden ser representantes del bien y del mal. Hemos visto que las nociones de sujeto y de objeto son relativas, y este es un ejemplo de que los montones de grano son subjetivizados en el proceso de transferencia libidinosa, de manera que absorben parte de esta energía, y con ello son investidos de poder, dejan de ser, en parte, objetos muertos para transformarse, también en parte, en sujetos vivos. De ahí que los llamemos pseudo-sujetos. No hemos elegido este ejemplo por casualidad. Hemos visto que la MHS transfiere su energía libidinosa a la actividad productiva misma, así como a los productos de dicha actividad. Por eso los montones de grano pueden hacer las veces de pruebas morales, pero también en alguna medida de testigos, de la inocencia o la culpabilidad de los que los han producido y aportado.

En suma, no es una casualidad que el dispositivo de la balanza opere como una MHS y que sea un instrumento de pesado, o mejor, de contrapesado. Como hemos mostrado, lo que está en el trasfondo de la *psicostasia* es un mecanismo real de intercambio, de tributo, de recaudación, que no es otra cosa que una sustitución HS. En última instancia se paga para redimir un sacrificio al que uno está destinado. Esta dimensión sacrificial es la que atraviesa de cabo a rabo la mecánica mercantil y capitalista, aunque pocos economistas lo hayan comprendido.

3.6. La balanza y la espada

"Porque la espada guerrera es también espada de justicia. El poder judicial no es más que una agresividad ejecutiva codificada y dominada."[381]

Resumiendo, tenemos transferencias de ELA no solo a través de los *bíoi* sagrados sino también a través de pseudo-objetos que se superponen a estos, que los sustituyen. Y estas transferencias son de orden trascendente, equiparables al alma que se encarna en la materia. La balanza en equilibrio nos estaría hablando de un estado en el que estas transferencias se producen en forma de deseo y de amenaza. Es decir, se correspondería con el modo de orden. Pero insistimos, la balanza estaría *aparentemente* equilibrada, al mismo tiempo que estos flujos de deseo y de amenaza pasan de un platillo a otro. Y a la balanza hay que sumar la espada, de la misma manera que al modo orden hay que sumarle el modo crisis. Entonces no solo fluyen el deseo y la amenaza, además lo hacen el goce y la violencia, así como transferencias materiales o corporales.

Hemos visto que la MHS se puede asimilar a un proceso alternante de conjunciones y disyunciones. Esta fórmula la hemos tomado de la obra homónima *Conjunciones y disyunciones* de Octavio Paz. En ella el escritor mexicano confirma nuestra tesis de que la balanza y la espada funcionan de la misma manera que el dispositivo HS. En efecto, Paz asume implícitamente el mecanismo de la balanza a la hora de entender las relaciones entre la vida y la muerte, entre el alma y el cuerpo. No se trata simplemente, como decíamos, de que estos pares se opongan, sino de que están en "relación dinámica, inestable", de que entre ellos existe un "ligero desequilibrio", un "diálogo entre oscilación e inmovilidad". De lo que se trata, por lo tanto, es de *contrapesar* estos pares, de valorar sus proporciones, de ver en qué medida, en qué grado, se "conjugan o se desunen".[382] Estas "conjunciones y disyunciones" de elementos de distinta naturaleza, del alma y del cuerpo, de la inmortalidad y de la mortalidad, de la trascendencia y de la inmanencia, son también, como señala Paz, grados de "encarnación o desencarnación".[383] Esto es lo que está en juego en la *psicostasia*, pero también, por extensión, en la MHS.[384] Cuerpo más o menos espiritualizado, y espíritu más o menos corporificado.

Veamos ahora con más detalle otras formas más estilizadas con las que el cristianismo retomó el tema del juicio final, en las que se pone de manifiesto la estrecha vinculación entre la balanza y la espada. Así, dos de las referencias más sobresalientes son los *Juicios Finales* de Rogier van der

Weyden y Hans Memling [**fig. 09**], en los que la ponderación de las almas ocupa un lugar central, separando y decidiendo el destino eterno de los justos, en uno de los platillos, y el de los pecadores, en el otro. Que sea ahora el Arcángel Miguel el que suspende la balanza refuerza nuestra tesis de que el juicio póstumo y la *psicostasia* no son más que una forma elaborada de sacrificio, que de hecho alude también implícitamente a la hierogamia. Y es que no es una casualidad que el Arcángel Miguel sea el jefe de los ejércitos de Dios, el héroe que lucha contra el diablo y lo vence. Un pasaje del *Apocalipsis* confirma que seguimos de lleno en el ámbito sacrificial: "Después hubo una gran batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón; y luchaban el dragón y sus ángeles; pero no prevalecieron, ni se halló ya lugar para ellos en el cielo. Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él. Entonces oí una gran voz en el cielo, que decía: Ahora ha venido la salvación, el poder, y el reino de nuestro Dios, y la autoridad de su Cristo; porque ha sido lanzado fuera el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche."[385]

Fig. 09. Hans Memling, *El Juicio Final* (detalle del panel central), 1466-1473, Museo Nacional, Gdánsk (Polonia).

Se trata del tema universal de la lucha del héroe contra el monstruo para obtener los favores de la doncella, el viejo tema de la transición del orden matriarcal incestuoso-endogámico al orden patriarcal exogámico,[386] que no puede hacerse si no es en el marco de la rivalidad, que no puede ser instituido socialmente sin el sacrificio, y que como vemos incorpora la hierogamia de manera implícita. Por eso la alegoría de la justicia es una

mujer, que alude a dos uniones rivales, como las dos partes que se contrapesan en la balanza.

En las representaciones cristianas se han transformado los tres personajes principales de esta trinidad —el héroe, el monstruo y la doncella—. La doncella como *pivote* neutral de la lucha entre los dos personajes masculinos, igual que sucede en la *kerostasia* griega, ha desaparecido en el marco de la cultura patriarcal cristiana, como ocurre en su trinidad. En su lugar, uno de los personajes en liza, el Arcángel Miguel, sujeta ahora el fiel de la balanza. Pero lo que más llama la atención es su falta de imparcialidad: "… el pesado *post mortem* del alma pasó a ser visto no tanto como una determinación inequívoca del valor moral del individuo, sino más bien como una disputa entre Miguel y el Diablo por la posesión del alma; de hecho, como una suerte de extensión de la lucha que había sido librada en el momento de la muerte. Miguel aparece así no como el 'pesador de almas' imparcial como era Anubis en el juicio de Osiris, sino como el campeón del hombre contra el Diablo."[387]

Fig. 10. Juan de la Abadía (el Viejo), *San Miguel pesando las almas*, *ca.* 1480-1495, Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona (España).

Esta falta de imparcialidad es evidente si tenemos en cuenta que su lanza apunta en muchas iconografías al pecador, en el platillo correspondiente, o a los diablillos que lo empujan a su favor. Es el caso de *San Miguel pesando las almas* de Juan de la Abadía (el Viejo), en el que Miguel sujeta el fiel de la balanza, pero al mismo tiempo ataca con su lanza a un diablo que manipula el platillo del pecador [**fig. 10**].

En efecto, no es raro que en muchas representaciones cristianas del tema de la balanza, ángeles y demonios influyan físicamente en sus correspondientes platillos. Es el caso del *Tímpano del Juicio Final* de la Catedral de Saint-Lazare, en Autun [**fig. 11**] o del mosaico del *Juicio Final* en la Basílica de Santa María Asunta, en Torcello. Pero lo que es revelador de la obra de Memling es que sea el mismo Arcángel Miguel, que se supone debe desempeñar un papel neutral, en correspondencia con la neutralidad de la balanza, el que interviene violentamente. Lo que confirma nuestra interpretación de que el Arcángel es en realidad uno de los héroes en la lucha, el equivalente de uno de los dos personajes de la *kerostasia* griega, tal como se pone de manifiesto en su papel de héroe vencedor del dragón.

Fig. 11. *Tímpano del Juicio Final* (detalle), s. XII, Catedral de Saint-Lazare, Autun (Francia).

En suma, lo que está en el trasfondo de todo lo que estamos diciendo es que la balanza y la espada son dos elementos inseparables de un mismo

dispositivo.[388] Así, en el tríptico de Memling ambos instrumentos están representados de tal manera que podría pensarse que son uno solo. Miguel, para más señas ataviado con una armadura marcial, sostiene con una mano el fiel de la balanza y con la otra la lanza que apunta al pecador.[389] De todo esto se sigue que la balanza no puede entenderse sin la espada, que ambas conforman un dispositivo único. Todo esto confirma lo que veníamos diciendo de que la balanza y la espada son un dispositivo que actúa en dos tiempos, como el orden y la crisis, como la amenaza y la violencia, y como, en este caso implícitamente, el deseo y el goce. Y todo ello confirma que la balanza y la espada no es más que una forma concreta, específica, de la MHS.

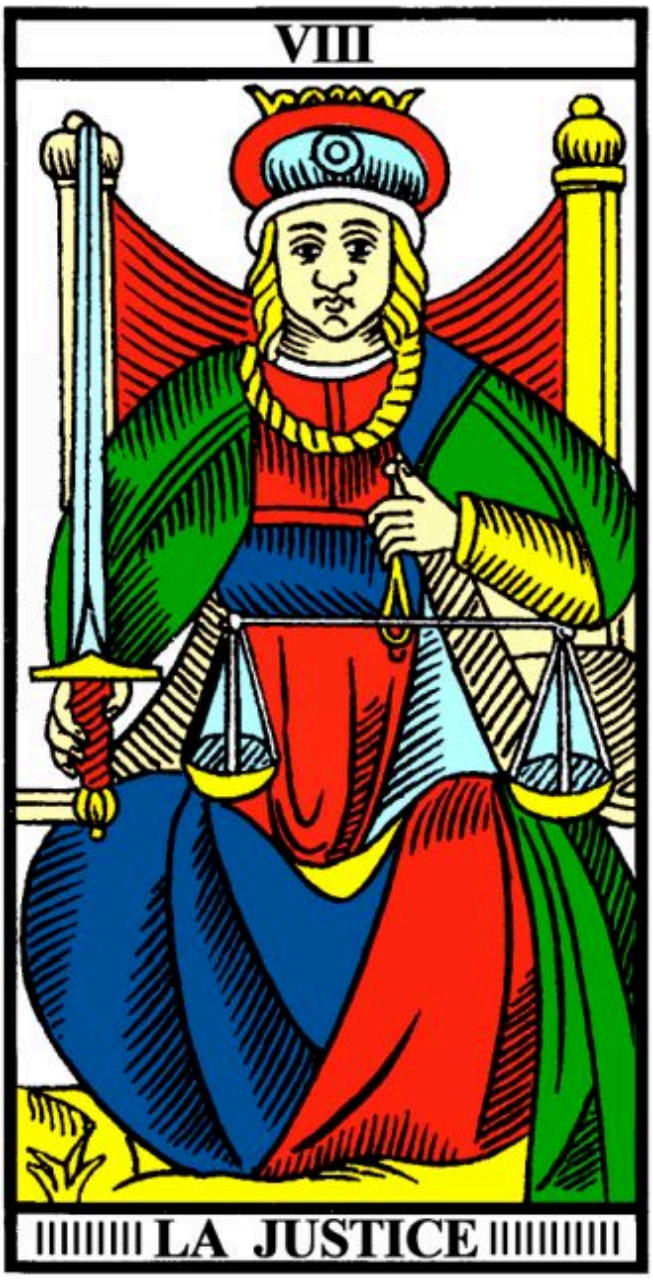


Fig. 12. Arcano VIII *La Justice*, Tarot de Marsella, restauración Franck Durand, 2014.

Después de todo lo que hemos dicho podemos entender mucho mejor la alegoría de la justicia [**fig. 12**]: una mujer, a menudo con los ojos vendados en señal de neutralidad, sujetando con una mano el fiel de la balanza y con la otra una espada. El papel de la mujer como pivote central en la rivalidad entre dos pretendientes vuelve a ponerse de manifiesto aquí. Por eso la alegoría de la justicia es una mujer. Si el hijo quiere asesinar al padre o el padre al hijo es, en última instancia, por el deseo común de la madre/esposa.

El incesto como impulso oscuro, secreto, inconsciente, que nunca puede ser conjurado por completo. Spengler dice que "[l]a lucha entre hombre y hombre acontece siempre por la sangre, por la mujer."[390]

Recapitulemos todo lo que hemos visto e intentemos ponerlo en relación con el intercambio capitalista del que nos ocuparemos en una obra posterior. La balanza es un dispositivo de intercambio en la medida en que permite contrapesar elementos materiales. *Bíoi* o bien pseudo-objetos que están investidos de ELA, como los montones de grano, y de esta manera encarnan el bien y el mal. Contrapesar significa medir con una unidad común dos elementos. Esto es exactamente lo que sucede en un intercambio mercantil, en el que dos mercancías se intercambian en la medida en que tienen el mismo valor de cambio. De la misma manera que en la balanza se pesan las almas, que es la unidad común que se encarna en los dos cuerpos que se contrapesan, en el intercambio mercantil se contrapesan los valores de cambio, que de la misma manera es la unidad común de las mercancías que se intercambian. En suma, si la realidad humana es, en virtud del mecanismo HS, una realidad formada por dos dimensiones que se superponen, una realidad material inmanente y una realidad espiritual trascendente, de la misma manera la dimensión material de las mercancías es inseparable de la dimensión trascendente que en ellas se encarna y que denominamos valor de cambio. Siguiendo la analogía, de la misma manera que la balanza actúa en coordinación con la espada, el intercambio mercantil en el modo de orden no tiene sentido sin los intercambios gozosos y violentos que se producen en el modo de crisis. Que siguen actuando de manera latente, en forma de deseo y de amenaza, en el estado de equilibrio de la balanza, en el intercambio mercantil. Hemos avanzado ya parte de esta investigación en varios artículos.[391]

En definitiva, lo que está siempre presente, lo que está actuando en todo momento, es el exceso de ELA natural. Bien de forma patente como violencia y goce, o bien de forma latente como amenaza y deseo. No solo en los *bíoi* y en las *zoés*, también en los pseudo-objetos que participan en el ritual, en la medida en que son subjetivizados, en la medida en que operan como sustituciones HSs, y por lo tanto están cargados libidinalmente, o si se prefiere, encarnados. Los montones de grano que los difuntos deben aportar en el momento de su muerte son un ejemplo de estos pseudo-objetos encarnados.

Como contrapeso de este exceso de ELA natural, que alimenta todo el mecanismo, está el exceso de ELA cultural. Como hemos visto la energía

natural excesiva solo puede ser conjurada con una energía cultural igualmente excesiva que la contrarreste. Ambos flujos de energía, natural y cultural, están actuando en todo momento en el dispositivo de la espada y la balanza, y por extensión, en la MHS. La dinámica alternante de orden y crisis, de equilibrio-desequilibrio-reequilibrio, es común a ambos.

Ahora entendemos por qué la simbología de la balanza y la espada se inscribe en la dinámica cósmica y cíclica de los astros, de la alternancia entre el día y la noche, el Cielo y la Tierra, tal como ponen de manifiesto las figuras de Maat y Themis. Aluden a esta energía libidinosa natural excesiva que está actuando en todo momento en el trasfondo de la cultura. También entendemos ahora por qué en la representación egipcia del tema de la balanza se coloca una pluma en uno de los platillos. Porque lo que está en juego, en última instancia, es la compensación de elementos inconmensurables, porque el intercambio de pseudo-objetos no es más que un ritual, en última instancia, imposible de valorar cuantitativamente. Porque se trata de un intercambio simbólico, pero también porque la espada forma parte del intercambio. Recordemos que el simbolismo es en última instancia una forma de enmascarar el goce y la violencia excesivos. El término intercambio simbólico parece contradictorio desde nuestra mentalidad contemporánea, pero debería entenderse con todo lo que venimos diciendo. El intercambio entre pseudo-objetos —del que el contrapesado en la balanza es el paradigma— es simbólico en la medida en que, en última instancia, es *inconmensurable*. Porque en ese intercambio participan también el goce y la violencia, más o menos simbolizados, más o menos anatemizados, que por definición no se pueden medir. He aquí resuelto el misterio del intercambio mercantil capitalista que rezuma en las páginas de Marx.

En definitiva, estamos siempre inscritos en la lógica HS, en la medida en que las nociones y las relaciones de *bíos* y *zoé*, de mortalidad e inmoralidad, de cuerpo y alma, de inmanencia y trascendencia, son productos de este mecanismo. Todo esto se pone de manifiesto de manera muy clara en el dispositivo de la balanza y la espada. El problema es que el pensamiento occidental ha tendido a comprender separadamente el modo de crisis y el de orden, en lugar de considerarlos dos momentos alternativos y complementarios de una misma mecánica. Evidentemente, esto ha sido intencionado, porque permitía ocultar el trasfondo excesivo, transgresor, amoral, sádico, perverso, que constituye el poder-religión, a todas las escalas y a todos los niveles. Sea el poder monárquico, el político, el religioso, o del

tipo que sea, porque son todos formas de poder-religión, como veremos más adelante.

Y además de esta dimensión político-religiosa, lo que el juicio de los muertos y el dispositivo de la balanza y la espada nos muestran, es que tanto el idealismo como el realismo o el materialismo no son más que perspectivas parciales. El mundo de las ideas es siempre una realidad trascendente que se superpone a la realidad inmanente de las cosas.[392] Si se separan ambas realidades, estas pierden su sentido. La teoría de la MHS es al mismo tiempo materialista e idealista, realista y fenomenológica, mágica y espectacular, esotérica y mistérica.

La analogía entre la balanza y la espada y la MHS es mucho más profunda de lo que parece, si tenemos en cuenta que las fuerzas que atraen a los *bíoi* y las que atraen a los astros son afines. Algo de esto es lo que está en el trasfondo del filme *Melancolía* (2011) de Lars von Trier. Insistimos en que estamos asociando el alma-espíritu con un principio vital único que anima la materia inerte, que se encarna en esta materia dándole vida, de la misma manera que la abandona en el momento de la muerte, para transferirse a otros cuerpos. Insistimos en que estamos equiparando este alma-espíritu trascendente con las ELAs que mueven, que animan, que agregan y desagregan la materia.

Esta no es más que una posible conceptualización de la realidad. Si la hemos adoptado aquí es porque es la que parece ser más común en la cultura occidental, la que nos permite interpretar distintas culturas y épocas desde un paradigma común, que es precisamente el de la MHS. En el fondo estamos asumiendo implícitamente el paradigma newtoniano en el que los cuerpos inertes e inmanentes se ven sometidos a una fuerza común de carácter trascendente como es la de la gravedad.[393] Evidentemente así es como funciona la balanza. Si dos cuerpos diferentes se pueden contrapesar es porque se ven sometidos a una misma fuerza de gravedad.[394] Lo que estamos haciendo es asimilar esta lógica a la de la MHS, con la salvedad de que esta fuerza a la que están sometidos los cuerpos prioritariamente no es la fuerza de la gravedad sino la LA.[395] Así, nuestra teoría considera a los cuerpos en general como entes sometidos a las fuerzas del goce, el deseo, la amenaza y la violencia.[396] Lo mismo si se trata de *bíoi*, de *zoés* o de pseudo-objetos subjetivizados o imbuidos de un alma viva, en la medida en que forman parte de un ritual HS.

La teoría de la gravitación de Newton está también imbuida de religiosidad judeocristiana, en la medida en que implica una polarización similar del

cuerpo o la materia inerte, por un lado, y su sometimiento a la acción trascendente de una fuerza divina, por otro.[397] Nosotros estamos asumiendo de alguna manera este paradigma, pero dándole más flexibilidad, en la medida en que, en el ámbito que nos movemos, que es el social, la determinante no es la fuerza de gravedad sino la fuerza LA. En el ámbito de las relaciones entre los *bíoi* y las *zoés*, entre los pseudo-sujetos y los pseudo-objetos, en suma, en el ámbito de la cultura atravesada por la naturaleza, es esta suerte de fuerza de gravedad del deseo-goce-violencia-amenaza la que actúa sobre los cuerpos. También es una forma de atracción. En el modo de crisis, los cuerpos se unen en el fragor del goce y de la violencia. La cultura conjura estas uniones, pero las emula en la forma del sacrificio y la hierogamia, de manera que produzcan flujos irradiantes de amenaza y flujos absorbentes de deseo, para que sigan fluyendo a través de los cuerpos separados. De la misma manera que la gravedad atrae a los cuerpos inertes.

En definitiva, el dispositivo de la balanza y la espada es otra manifestación de la mecánica triádico-trinitaria. Todas las dicotomías que están implícitas en la MHS, como son la mujer y el hombre, el cuerpo y el alma-espíritu, la vida y la muerte, la inmanencia y la trascendencia, etc., no se pueden entender al margen de estas estructuras triangulares. En la balanza y la espada, como en la relación triádico-trinitaria, se dan cita las contradicciones que conforman la realidad, las tensiones que la hacen moverse en un sentido o en otro, a menudo alternativamente, tanto en un sentido como en el otro. Tanto la balanza y la espada como la tríada o la trinidad operan como dispositivos dinámicos, como marcos de transformación, como conmutadores de flujo, como transmutadores de energía y de materia, precisamente porque son dinámicos, porque hacen posible el *balanceo* o la selección entre dos opciones. Así, la balanza y la espada es mucho más que un símbolo, es una estructura, una configuración, una dinámica, una topológica, una energética, en la que se basa todo régimen social. Es una economía del poder-religión. Es la forma en que el libre albedrío puede darse en un cierto grado, suficientemente amplio para que sea el sujeto el que decida, pero suficientemente estrecho para que esta decisión no amenace el statu quo. Esta horquilla es, en definitiva, la que define el dispositivo de la balanza y la espada.

4. La justicia

4.1. La justicia como máquina hierogámico-sacrificial

"— ... las leyes más grandes, las más hermosas y las primeras de todas son patrimonio de Apolo, el dios de Delfos.
—¿Y cuáles son ellas? — siguió preguntando.
—Las referentes a la construcción de templos, a los sacrificios y a los demás cultos de los dioses, de los genios y de los héroes; también se cuentan en ellas las sepulturas de los muertos y cuantos servicios fúnebres han de celebrarse aquí para atraerse a los del otro mundo."[398]

Todo lo que hemos dicho sobre el juicio de los muertos y el dispositivo de la balanza y la espada nos permiten entender el dispositivo judicial y penal como una forma más desarrollada de MHS.[399] En efecto, hay que entender el derecho como la balanza y la pena como la espada, conformando ambos un mismo dispositivo. Se trata siempre de equilibrios de fuerzas alcanzados en un determinado momento y en un determinado lugar, pero en los que están implícitos, porque han intervenido en un momento anterior y porque siguen actuando como amenaza futura, reequilibrios de estas fuerzas ejercidos por violencias reales. Así lo reconoce Nietzsche en *Aurora*: "He aquí, pues, cómo se originan los derechos: son grados de poder reconocidos y garantizados. Si las relaciones existentes entre distintos poderes se modifican de una manera sustancial, desaparecen unos derechos y surgen otros, como lo demuestra el constante *vaivén* del derecho de los pueblos."[400]

Seguimos en la lógica de la MHS. Hay un momento de violencia y otro momento de amenaza. Si se consigue un cierto equilibrio de fuerzas, siempre inestable, siempre dinámico, como es el equilibrio de la balanza, es porque la espada ha definido un determinado *statu quo* y a ninguna de las partes implicadas le interesa volver a recurrir a la violencia para modificar la situación. A lo sumo, empujar los platillos de la balanza en un sentido o en otro, como hacían los ángeles y los demonios en algunas iconografías cristianas del juicio final, pero sin que el Arcángel Miguel vuelva a luchar contra el Dragón. Así, hay que poner en cuestión todas las teorías del derecho y de la política que niegan a la violencia un papel central. El derecho tiene menos que ver con la igualdad que con el establecimiento de

límites que no se pueden traspasar y que en última instancia garantizan los equilibrios de fuerzas alcanzados en las crisis violentas. Pero también gozosas. Walter Benjamin ha sido otro de los pensadores que ha entendido bien estas sutilezas: "Se trata por tanto de derechos «iguales» de una manera demoníaco-equívoca, pues para las dos partes contratantes hay *una línea que no se puede atravesar*. Aquí se presenta de una forma terriblemente originaria esa misma mítica ambigüedad de las leyes que no se pueden «transgredir»... Pues desde el punto de vista de la violencia, única que puede garantizar el derecho, no hay igualdad, sino solamente, en el mejor de los casos, *unas fuerzas igualmente grandes*. El acto de delimitación es significativo para el conocimiento del derecho también desde un punto de vista añadido. Los *límites establecidos* son, al menos en los tiempos más remotos, unas leyes no escritas."[401]

Esas "leyes no escritas" a las que se refiere Benjamin no son otras que las transgresiones que se ponen en escena en el ritual HS y que definen negativamente las prohibiciones. En suma, el funcionamiento combinado de la balanza y la espada, de la amenaza y la violencia, es en lo que se basa en última instancia el dispositivo judicial-penal. Pero siempre jugando con sus correspondencias: el deseo y el goce, aunque no sea de manera tan explícita.

Volvamos a la etología de la mano de Konrad Lorenz para entender en qué consisten estos equilibrios inestables de la balanza, y cómo en ellos está implícita la amenaza de la espada. No debemos perder de vista que en todo momento lo que está en juego son equilibrios de fuerzas entre distintos órdenes vitales, entre *bíoi* y *zoés*, entre cultura y naturaleza. Lorenz ha mostrado cómo la agresividad de los animales aumenta en proporción a la cercanía al centro de su territorio. Lo normal es que un animal que es perseguido, y que huye en dirección al centro de su territorio, recobre el ánimo a medida que se acerca, en la misma medida en que el perseguidor lo pierde al alejarse del suyo y adentrarse en un territorio ajeno. De manera que aquí también se produce un "vaivén", que "cesa en un punto preciso donde, *establecido el equilibrio*, se conformarán uno y otro con *amenazar sin agredir*. Este punto, que es la «frontera» del territorio, no está trazado en el suelo de ningún modo sino que lo determina, como hemos visto, el *equilibrio de fuerzas* y puede cambiar por poco que se modifique alguna circunstancia."[402]

Este "vaivén", este "equilibrio de fuerzas", este "amenazar sin agredir", es lo que está implícito en el mecanismo sacrificial, que establece en todo momento "fronteras" variables en las que la violencia no es patente pero sigue latente en forma de amenaza. Si el equilibrio se establece en esas "fronteras" y no en otras es por razones económicas, en el sentido más amplio del término, por una economía LA. Esto es, por una rivalidad, siempre inscrita al menos en una tríada mimética: dos sujetos que rivalizan con respecto a un objeto.

Nietzsche entendió muy bien que la justicia consiste justamente en esto, en ser un simple "medio pasajero" en el marco de una economía LA, que trata de evitar en lo posible los "derroches inútiles" cuando las condiciones no son propicias, cuando ambas partes tienen las mismas posibilidades de vencer, cuando las condiciones de la supervivencia no requieren de tales *excesos*. O simplemente cuando la lucha se pospone por razones estratégicas.

"El derecho que se funda en tratados entre iguales persiste mientras el poder de los contratantes continúa siendo el mismo; la razón ha creado el derecho para acabar con las hostilidades y *derroches inútiles* entre fuerzas iguales." [403]

Esto es, la razón es posterior a la fuerza, y está en todo momento supeditada a ella. También la enmascara en el discurso políticamente correcto. "La razón que crea el derecho" es un elemento secundario. Lo principal y lo anterior es una violencia *excesiva* que funda el derecho, que paradójicamente hace posible economizar dichos "derroches inútiles", dichos excesos, en la media en que sigue funcionando como amenaza después de haberse ejercido, en la medida en que al ejercerse actúa también como amenaza. De ahí que esta violencia casi siempre tenga una dimensión escenificada, teatral, espectacular, como violencia sacrificial que en definitiva es. Es decir, la violencia de la crisis sacrificial es excesiva, y gracias a ello puede evitar que nuevos excesos sean "derrochados" en el modo de orden. Pero lo prioritario, el motor de la transformación del *statu quo*, lo que altera el equilibrio de fuerzas, es la violencia, que es por definición derroche. Lo mismo ocurre en el régimen capitalista con el sector industrial-militar. Lo que decide, también el motor que hace posible resolver las crisis más agudas, es la guerra, que es siempre la otra cara de la moneda de la paz.

Aquí aparece otra vez lo que diferencia lo humano de lo animal: no es la ausencia de la violencia, ni siquiera su uso racional, sino más específicamente su utilización ritual, excesiva, espectacular, aparentemente innecesaria. Y sin embargo extraordinariamente efectiva para instaurar y actualizar el orden cultural, cada vez menos natural, cada vez más sádico, cada vez más perverso, cada vez más injusto. La *justicia* es por lo tanto, en última instancia, antes una farsa, una escenificación, un espectáculo, una coartada, que una práctica *justa*. Si la justicia es justa es solo excepcionalmente y como parte de esta estrategia de enmascaramiento de lo que verdaderamente es el poder-religión. En otras palabras, en la llamada *justicia* es de hecho la *injusticia* la que juega el papel central. De la misma manera que el bien es producido en el marco de un ritual transgresor, maléfico. La componente justa que pueda tener una determinada justicia opera siempre sosteniéndose en la injusticia del ritual que la legitima. Todas estas paradojas son centrales para comprender la realidad y en particular el poder-religión. Las conocen bien las élites que ostentan el verdadero poder en la sombra, que manejan a las marionetas que aparentan hacerlo, desde la *sala de máquinas* del sistema que es el ritual HS.

Las mismas ideas de fondo las encontramos en Thomas Hobbes. La paz no se opone a la guerra más que en el sentido en que estabiliza una relación desigual de fuerzas tal que a ninguna de las partes le conviene la agresión. [404] Pero al mismo tiempo, como ha mostrado Michel Foucault, esto implica que "quien quiera evitar la guerra solo lo logrará con una condición: que muestre que está dispuesto a hacerla y no tiene la intención de renunciar a ella".[405] De nuevo el papel central de la amenaza como violencia latente, amenaza que se ha de poner de manifiesto ritualmente, en forma de ostentación, de ejercicio militar, de mascarada, de señuelo, de propaganda, de bandera falsa: "Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor..."[406]

Esta es la dimensión ritual, representativa, teatral, enmascaradora, que como sabemos caracteriza a la MHS, y que también es central en la máquina judicial-penal.

Foucault ha mostrado que hay dos formas fundamentales de entender la política: como la *teoría* clásica de la soberanía, del derecho, del Estado; y

como la *realidad* del conflicto y de las luchas subyacentes. Una es *más* idealista y otra *más* realista. En realidad son dos polos que se complementan. La dimensión enmascaradora del mecanismo HS está también presente aquí. Y es que la teoría del derecho está ahí también para enmascarar la dimensión violenta que lo funda. Tiende a enfatizar la igualdad y el equilibrio de la balanza, y a obviar la espada, tiende a ocultar "bajo la estabilidad del derecho, el infinito de la historia, bajo la fórmula de la ley, los gritos de la guerra, bajo el equilibrio de la justicia, la disimetría de fuerzas".[407] Las dos aproximaciones a la política de las que nos habla Foucault se corresponden de alguna manera con los dos planos constitutivos del mecanismo HS: el plano estructural de la rivalidad mimética, que llega a su paroxismo en la crisis, en la reciprocidad de las fuerzas; y el plano espectacular y simbólico del ritual que pone fin a estas crisis y que funda la trascendencia del poder-religión.

Hablaremos en un próximo capítulo con más detalle de las instituciones políticas, pero de momento podemos inscribir la tradición de la monarquía y del Estado en los rituales sacrificiales, en la medida en que dependen de todo lo que estamos diciendo: de la "ceremonia", del "brillo", de la "gloria", de "fortalecimiento del poder". Foucault nos habla de una historia que buscaba "la resurrección de los viejos reyes y héroes", un "discurso del fulgor por medio del cual el poder fascina, aterroriza, inmoviliza";[408] que consistía en "relatar con imágenes, en poner en imágenes".[409] Este "deslumbramiento del poder... ilumina de un lado pero deja en la sombra o expulsa a la noche otra parte del cuerpo social".[410] En suma, están aquí presentes todos los elementos del mecanismo HS: la dimensión ritual, escénica, enmascaradora. Y también el doble juego de la balanza y la espada. Así, como señala Foucault, lo que la soberanía enmascara es "bajo el equilibrio de la justicia, la disimetría de fuerzas". Por consiguiente, el proyecto revolucionario debería consistir precisamente en el "desciframiento de las disimetrías, los desequilibrios, las injusticias y las violencias que funcionan a pesar del orden de las leyes, bajo el orden de las leyes, a través de y gracias al orden de las leyes..."[411] Otra vez el tema y el anatema: la justicia como *escenificación* para esconder la injusticia, la *obscenidad* del poder.

4.2. La ley y la sanción, o el huevo y la gallina

"Que es, a veces, el miedo provechoso: centinela del alma, en ella mora entronizado. Es útil la prudencia que inspira la atrición.
Porque, ¿quién, individuo, o bien, ciudad, bajo este sol que alumbra si no abriga un temor dentro del pecho, honrará a la Justicia?"[412]
Decía Nicolás Maquiavelo en *El Príncipe* que "no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas".[413] Walter Benjamin confirma el papel fundamental que la violencia desempeña en el dispositivo jurídico-penal. En *Hacia la crítica de la violencia* afirma que esta instaura el derecho.[414] Esta violencia "instauradora" del derecho es en última instancia la violencia sacrificial, que hace posible el orden bajo su sombra amenazante. En efecto, Benjamin dice que la violencia no solo "instaura" sino que también "mantiene el derecho" y que 2la violencia en que el derecho se mantiene es amenazadora".[415] El derecho es efectivo porque sobre él pende la espada de Damocles de la violencia. De la misma manera que la violencia sacrificial "instaura" períodos de orden, en la medida en que la mnemónica de la violencia de las crisis es efectiva. Dicho con otras palabras, la violencia actúa *en acto* en el modo de crisis y *en potencia* en el de orden, *en acto* al instaurar o mantener el derecho y permanece *en potencia* encarnada en el derecho mismo. Benjamin abunda en este fundamento sacrificial del derecho: "Porque si el origen del derecho está en la violencia, y en una coronada por el destino, no es muy difícil suponer que cuando la violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida y la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico, sus orígenes llegan representativamente hasta lo existente, y se manifiestan ahí terriblemente."[416]
Como hemos visto uno de los cometidos fundamentales de la MHS es definir las transgresiones y, en cierta medida, castigarlas. Decimos en cierta medida porque esta dimensión punitiva no es la fundamental. Es también una producción de la máquina, vinculada a la producción de culpabilidad de la que ya hemos hablado. Es decir, la MHS es por encima de todo una máquina energética que se alimenta y transfiere las ELAs excesivas. La culpabilidad y el castigo no son más que formas en las que se expresan estas ELAs excesivas. Son sublimaciones de energías en un principio más físicas, más inmanentes, menos sublimadas. También hemos visto que en otras ocasiones de lo que se trata es de lo contrario, de sacrificar precisamente la pureza, la inocencia, la perfección, la belleza. Y que esto se explica también en términos energéticos, solo que de sentido contrario. La

máquina jurídico-penal pone el acento en el primero de estos polos, el del castigo a la transgresión, pero este también es uno de los polos de la MHS. Todo esto explica por qué el sistema judicial no puede prescindir de este exceso de violencia que le es constitutivo, que no puede ser reducido por completo a normas, a razón, a fórmulas, a prácticas objetivas. Violencia que rezuma por todos sus poros, aunque sea en forma de amenaza. Y este origen sacrificial de la justicia explica también por qué esta es constitutivamente injusta. Porque no puede dejar de estar tensada también por el otro polo de la MHS, por el sacrificio de inocentes.

Se habla de *maquinaria* judicial, pero si lo es es solo de la misma manera que hablamos de *máquina* HS. Como un organismo vivo, como una *zoé* en última instancia sacrificadora o sacrificante, por más que haya sido superficialmente profanizada. También porque, como hemos visto, responde en última instancia a su propio principio de placer. Placer sádico de la máquina judicial, que es inseparable de la máquina punitiva. En otras palabras, el sistema jurídico-penal remite también a la confrontación de fuerzas entre distintas formas y órdenes de vida, entre *bíos* y *zoé*. Este es el exceso al que no puede renunciar la máquina judicial-punitiva, porque de hecho es su fundamento, lo que la constituye. Esto es lo que nos contó, mejor que nadie, Kafka.

De ahí que el derecho no tenga sentido sin la sanción. Por mucho que se quiera hablar de racionalidad, de impersonalidad, de universalidad del derecho, todo esto es secundario con respecto a la clave de bóveda que lo sostiene: la sanción, la ejecución de la pena, su escenificación. Y en última instancia, su injusticia. Esta pena, *a fin de cuentas*, por mucho que diga la teoría del derecho, no puede ser proporcional, debe ser por definición excesiva. Porque debe adelantarse a la crisis natural, catalizarla por medios artificiales. Por eso también es constitutivamente sádica. Esta es la gran división del trabajo en la cultura: los sádicos y los masoquistas, con todas las situaciones intermedias. Todo el edificio de la justicia reposa sobre la figura del chivo expiatorio, aunque sea de forma no declarada. Y donde mejor se observa esto es en los eventos de bandera falsa, en los que por definición hace falta un falso culpable, un *patsie*, un chivo expiatorio. Solo hay que analizar el papel protagonista que tienen las banderas falsas para comprender hasta que punto la justicia es una farsa: Maine, Lusitania, Reichtag, Pearl Harbor, Tonkín, 11S, 11M, 7J...

De manera que hay que poner en cuestión que la sanción sea un castigo proporcional, racional, justo, merecido, a la transgresión. La sanción es y tiene que ser, en última instancia, un ritual excesivo que da efectividad a la prohibición. No decimos que toda la justicia sea injusta. Como parte de su operación de propaganda, de su enmascaramiento, puede tender a ser justa, en determinados contextos, en los asuntos menos trascendentes. Pero cuanto más nos acerquemos al verdadero poder, cuanto más estemos en su ámbito vivo, en el que es el motor de las transformaciones del *statu quo*, más injusta será. Como es el caso de las banderas falsas, que por definición necesitan contar con la complicidad de un aparato de justicia corrupto para encubrir a los verdaderos culpables, esto es, al verdadero poder en la sombra.

Como han visto con lucidez Gilles Deleuze y Félix Guattari "el veredicto no precede a la sanción y el enunciado de la ley no preexiste al veredicto. … la sanción escribe el veredicto y la regla".[417] Siempre es la misma mecánica: el sistema tiene que producir una determinada cuota de mal si quiere *justificar* una cuota correspondiente de bien. En definitiva, nos encontramos con el viejo dilema de si fue antes el huevo o la gallina, el derecho o la sanción. Y la respuesta solo puede ser que ambos se encadenan en una serie ininterrumpida de derechos y sanciones, que remiten a nuestra estructura complementaria de orden y de crisis, que nos llevan una vez más al mecanismo HS.

Sabemos que las Bufonias áticas, en las que jugaban un papel central la hierogamia y el sacrificio, se continuaban en el Pritaneo, donde se realizaba un juicio público en el que el sacrificador era declarado culpable.[418] La misma derivación del juicio a partir del sacrificio se observa en *La Orestía* de Esquilo, en la que una larga de serie de sacrificios y venganzas solo puede zanjarse con un juicio, que de hecho supone la fundación ritual de la institución judicial por la diosa Atenea, en el Areópago.[419]

Este trasfondo sacrificial de la institución jurídico-penal no solo se puede observar en el plano histórico. En el fondo no es más que una forma de sustitución sacrificial. En efecto, como hemos visto, en un principio la ley se inscribe en el cuerpo de las víctimas. Después, poco a poco, esta escritura sacrificial de la ley va pasando de los cuerpos a otros pseudo-objetos que los sustituyen: monumentos, betilos, piedras miliares, tablas de la ley, etc.[420] Se produce entonces la subjetivización de estos pseudo-objetos, que implica la objetivización recíproca de los pseudo-sujetos.

Subjetivización que no puede darse más que en la medida en que el *espíritu* de la ley, que deriva en última instancia del alma-espíritu del *bíos* sagrado, se encarna en dichos pseudo-objetos, y en la medida en que se produce una suerte de revivificación, de resurrección de estos objetos, a través de un ritual jurídico-penal. En efecto, la ley es la emanación espiritual de un gigantesco sacrificio cultural del que hemos perdido conciencia, que debe ser actualizado regularmente para que no pierda eficacia.[421] Este fenómeno se hace especialmente patente durante las crisis, precisamente cuando más necesidad tiene el sistema de legitimarse. En este sentido hay que entender también la cada vez más habitual vinculación de atentados de bandera falsa y elecciones o referéndums. La legitimidad del Estado de derecho y de la democracia está tan cuestionada, la farsa es tan insostenible, que el orden dominante necesita recurrir a la violencia sintética para proporcionar fuelle a la máquina.

En definitiva, lo que está implícito aquí es lo que ya hemos dicho: que la prohibición se define negativamente a partir de la ejecución, de la puesta en escena, de la transgresión. De los dos momentos que componen el dispositivo jurídico-penal, el momento positivo, activo, motor, es el castigo y el momento negativo, pasivo, inerte, la ley. De la misma manera que la víctima inmanente está en la base de la divinidad trascendente. Lo permitido es en última instancia una abstracción que no se puede definir más que recurriendo a la realidad del castigo de su transgresión. Y que además implica una estructura triádica mimética según la cual el trasgresor es envidiado por haber osado transgredir la ley, por haberse atrevido a ser libre, a ser *más sujeto* que el resto de los pseudo-sujetos, y por eso mismo castigado por estos pseudo-sujetos envidiosos, celosos, cobardes, que se unen para vengar esta transgresión como *zoé* cultural sádica. Así, el castigo tiene siempre algo de venganza, de contragolpe, de perversión, de "inversión ceremonial del crimen".[422] Pero también es una suerte de adelanto, un castigo por adelantado, una retención a cuenta. Esta es la dimensión excesiva, sádica, de la cultura, de la que venimos hablando desde un principio.

Esta es otra de las razones por las que el dispositivo jurídico-penal es, como la MHS que lo constituye, enmascarador. No solo tiene que esconder su injusticia, el exceso violento que lo constituye, sino también esta dimensión sádica y cobarde de la *zoé* cultural. Tiene que enmascarar que la sanción no solo sigue a la ley, sino que, antes que nada, la funda. Aquí está la clave. En

el encadenamiento de leyes, transgresiones y sanciones, las transformaciones del *statu quo* tienden a hacerse produciendo un incremento artificial de las transgresiones que justifiquen leyes y sanciones más severas. En este sentido decimos que la justicia es constitutivamente injusta. Es la injusticia, en última instancia, el motor que la mueve. En definitiva, el sistema jurídico-penal es antes un ritual, un teatro, una farsa, que un proceso justo, equitativo, proporcional. Lo que importa no es tanto que la pena sea justa como que lo parezca, y que detrás de esta apariencia se oculte la amenaza que en todo caso sostiene el orden de la ley.

En suma, derecho y sanción son dos componentes de un mismo dispositivo, y en rigor no se puede afirmar que la ley preceda a la pena sino que ambas están inscritas en un ciclo sin fin. Es verdad que, en la medida en que predomina el orden, y bajo ciertas circunstancias de estabilidad, de prosperidad, de transferencia controlada de la violencia del sistema a otras instancias, puede llegar a establecerse un sistema jurídico-penal relativamente racional, equitativo, universal, proporcional, etc. Pero esta situación *excepcional* no será sostenible apenas las condiciones vuelvan a ser críticas, apenas el orden social se vea amenazado por elementos perturbadores. Entonces la justicia se verá obligada a recurrir de nuevo al exceso que le es constitutivo, a fabricar transgresiones sintéticas, no tendrá más remedio que ser injusta para seguir operando aparentemente como justicia.

Hablaremos de esto en un próximo capítulo. Pero conviene ahora adelantar que este exceso violento constitutivo del sistema jurídico-penal explica por qué el Estado de derecho puede deslizarse con tanta facilidad hacia el estado de excepción. Por qué la ley, aunque pueda parecer paradójico, debe incluir su suspensión, por qué se puede decir, como hace Walter Benjamin, que "el «estado de excepción»... es sin duda la regla"[423] y el Estado de derecho la excepción.

En suma, la amenaza, el temor a la violencia, es en última instancia lo que sostiene el poder. E insistimos, trufadas con las dimensiones deseante y gozosa. Pero esto también explica la tendencia a su concentración. Paradójicamente el mayor poder puede interpretarse como el preferible, pues cuanto mayor es la violencia que pude ejercer, menos necesario es que esta se ejerza, más eficazmente actúa como amenaza. El gran poder aplaca la violencia del pequeño poder, a menudo simplemente ejerciendo su amenaza. Y así, aunque esta transformación del *statu quo* esté regida por la

amenaza y todo lo que esto conlleva, es frecuente que las sociedades apoyen esta deriva, precisamente porque su violencia pasa más desapercibida, en la medida en que se manifiesta solo como amenaza. También porque la violencia es en última instancia sacrificial, lo que quiere decir que tiende a desencadenarse sobre una minoría, al tiempo que a la mayoría esta violencia solo le afecta como amenaza, y que disfruta de ella sádicamente, aunque sea de manera inconsciente. Canibalismo sublimado de almuerzo y telediario. Esta lógica permite entender por qué el poder tiende con el tiempo a concentrarse, a ampliar su alcance.

4.3. Del ritual sacrificial al jurídico-penal

"Si todo el mundo está de acuerdo para condenar a un acusado, soltadlo, debe de ser inocente."[424]

El trasfondo sacrificial del sistema jurídico-penal se puede observar en muchos otros de los elementos que lo constituyen.[425] Se trata en definitiva de la transición del sacrificio al autosacrificio de la que nos ocuparemos cuando hablemos de la MHS capitalista. En efecto, si en el sacrificio se trataba de designar, pero también de producir, una suerte de monstruos sociales, ahora toda una serie de dispositivos tratan de integrar, de domesticar, de moldear esas anomalías, de manera que no pongan en riesgo la cohesión social.[426] Pero insistimos en que estos dos son solo polos que siguen siempre presentes, que son dos caras de la misma moneda.

Michel Foucault ha mostrado que a partir del siglo XVIII empiezan a surgir toda una serie de dispositivos biopolíticos y anatomopolíticos que suponen en cierto modo una nueva forma de ejercer el poder, no tanto basada en la exclusión como en la inclusión. Pero hay que añadir que, si estos dispositivos son efectivos, es porque siguen inscritos de manera latente en el marco HS, porque están, por así decirlo, todavía incluidos en el régimen de la amenaza que garantiza el orden gracias al régimen de la violencia con el que opera en tándem.

Foucault distingue entre dos formas de normalización: la "exclusión del leproso" y la "inclusión del apestado".[427] En el caso de la lepra, su inscripción en la mecánica sacrificial es evidente, pues se trata de distinguir entre sanos y enfermos, entre puros e impuros, en separarlos, distinguirlos, recluirlos, expulsarlos. Esta es la misma lógica que está hoy detrás de las pandemias fabricadas que implementan progresivamente el estado médico-policial de excepción global. Se trata en todos estos casos de formas de sacrificio, pero, por así decirlo, menos marcadas, que han perdido su intensidad, pero que siguen siendo reconocibles. En algunos casos la herencia sacrificial es evidente, como cuando los leprosos eran tratados como difuntos, en el marco del correspondiente ritual:

"Éstos entraban en la muerte y, como sabrán, la exclusión del leproso estaba acompañada regularmente por una especie de ceremonia fúnebre durante la cual se declaraban muertos..."[428]

En cuanto a la estrategia opuesta, la normalización de los apestados, se trata también de una forma sacrificial derivada. En definitiva, la exclusión de los leprosos y la inclusión de los apestados son dos polos de un mismo

mecanismo sacrificial, solo que ahora se han disociado, de manera que se hace más difícil reconocer su común pertenencia a la MS. En efecto, en la exclusión de los leprosos está todavía presente la dimensión teatral del mecanismo, la identificación visual de los enfermos, su reclusión en un lugar concreto que hereda las cualidades diferenciales del ámbito sagrado con respecto al profano, etc. En el caso de la inclusión de los apestados, lo que ha ocurrido es que el dispositivo sacrificial unitario, central, se ha fragmentado en multitud de pequeños dispositivos que se ocupan de cada uno de los afectados por separado. El ceremonial que anteriormente separaba lo sagrado de lo profano de forma neta, que articulaba los pasos entre uno y otro ámbito, se ha incorporado ahora a toda una serie de técnicas médicas, psiquiátricas, policiales, etc. No es ya el público el que participa en el ceremonial sacrificial, con la víctima como centro de la escena, sino que innumerables procedimientos, protocolos, registros, observaciones, levantamientos de datos, puestos de vigilancia, son ahora los que nos observan en lugar del público. Otra vez pseudo-objetos que cobran vida, que encarnan el "ojo que todo lo ve" del poder-religión. En lugar del Ojo de Dios, lo que tenemos ahora es el mundo convertido en un ojo de mosca, en un ojo hecho de mil ojos, que registra incansablemente todos los rincones y todos los instantes de nuestras vidas. Es la misma MHS pero ahora fragmentada en infinitos submáquinas y encarnada en los dispositivos capitalistas. Las mercancías nos consumen.

Esta pertenencia latente de los dispositivos de la sociedad industrial al mecanismo HS queda aún más enmascarada de lo que es habitual en la medida en que muchos de ellos operan en el marco de las ciencias, las técnicas, la medicina, etc. Así sucede con la psiquiatría penal, que como se sabe pasa a asumir algunas de las responsabilidades propias del aparato jurídico-penal, encubriendo con su aparente racionalidad y objetividad el exceso sacrificial que la constituye. En efecto, lo que sigue siendo central es la "precaución social", la "higiene del cuerpo social", protegerse contra la amenaza que suponen ciertos sujetos anómalos al conjunto de la sociedad. Se trata simplemente de objetivizar, regularizar, normativizar, codificar, ese "peligro social" que sigue siendo el exceso LA natural que amenaza el orden cultural: "el peligro social se codificará como enfermedad", dice Foucault.[429] Lo sacrificial sigue presente pero de una manera más interiorizada, más incorporada en el dispositivo psiquiátrico-judicial, menos espectacular. Así como, como veremos, cada vez más interiorizado en el

propio individuo, en forma de autorepresión.[430] En efecto, puede decirse que el papel de la psiquiatría es sacrificial en la medida en que consiste en la "protección de la sociedad contra los peligros definitivos de que pueda ser víctima por parte de gente que se encuentra en un estado anormal".[431] En suma, el viejo tema de la lucha de la *zoé* contra los *bíoi* anómalos, monstruosos, contra natura.

El paralelismo entre la práctica psiquiátrico-penal y la sacrificial puede observarse también a un nivel más profundo. Una parte del ritual sacrificial consiste, como ha mostrado René Girard, en convertir a una víctima inocente en culpable, en producir a la víctima misma, en producir su culpabilidad. Este proceso se da al mismo tiempo que se hace atravesar ritualmente a la víctima la frontera que separa el ámbito profano del sagrado. Pues bien, algo parecido sucede en el seno del dispositivo psiquiátrico-penal. Este se ocupa de identificar determinados comportamientos, conductas, gestos, creencias, como *anormales*, pero solo en la medida en que pueden suponer un peligro para la sociedad, es decir, para los *normales*. Estamos otra vez en la lógica del enfrentamiento de distintos órdenes de vida que puede ser reducido en última instancia a dos formas de violencia enfrentadas. En otras palabras, la definición de lo que es normal y de lo que es anormal, que es de lo que se ocupa la psiquiatría, es inseparable de esta violencia que se enmascara detrás de la pretendida objetividad de la ciencia. Los vencedores en esta contienda se autodenominan normales, al tiempo que descalifican a los perdedores como anormales, todo ello justificado por la llamada *ciencia* psiquiátrica, como forma sublimada de violencia. Otra vez, la ciencia es antes un teatro, una escenificación, un espectáculo, que todo lo que se le supone. La ciencia es violencia sublimada de la *zoé*.

Esto implica otra vez la lógica de la subjetivización, esto es, de la transformación de la *zoé* cultural en sujeto al precio de la transformación de los *bíoi* en objetos. De la subjetivización, decimos, de la razón, de la ciencia, de la técnica, de los criterios científicos, de la transferencia a todo este aparato de la función sacrificial, con respecto a la cual los participantes *se lavan las manos*. Se trata en definitiva de una forma de transferencia LA, de una forma de sustitución HS. De la misma manera que la MHS produce la culpabilidad como estrategia para enmascarar la participación de la comunidad, la psiquiatría penal fabrica a medida nociones científicas que sirvan para excluir a aquellos sujetos que simplemente se apartan de la

moral *dominante*, y todo ello transfiriendo al aparato científico esta función sacrificial, purificadora, regeneradora de la *zoé*. La reproducción social pasa a ser cada vez más la producción dominante.

La locura y la cordura están en la misma relación que el sacrificio y la cohesión social que se produce en torno a él. Todos los valores que la sociedad va instaurando —lo racional, lo inmutable, lo cuantificable, lo útil, lo eficaz— alcanzan su lugar predominante, prestigioso, en la medida en que funcionan como articuladores, como intermediarios, de la cohesión social, en la medida en que enmascaran la violencia y la exclusión sociales de todo lo que se opone a ellos. Somos tolerantes, demócratas, pacifistas, respetuosos, pero solo mientras no se diga lo que no queremos escuchar, mientras el Otro permanezca oculto, o convenientemente empaquetado para su consumo espectacular.

Siguiendo con el dispositivo jurídico-penal y el aparato psiquiátrico que le acompaña, se puede decir que son también sustituciones HSs. Si ostentan una gran vitalidad es, de nuevo, porque son emanaciones espirituales sacrificiales, que de una manera u otra se encarnan en la realidad y la subjetivizan. Si los dispositivos de los que nos habla Foucault pasan en cierta medida a ser los protagonistas del poder, los que lo ejercen, los pseudo-sujetos que someten a los *bíoi* convertidos en pseudo-objetos, es porque son sustituciones sacrificiales en las que el exceso LA los atraviesa, los encarna, les da vida.

Así, la psiquiatría es un mecanismo derivado del sacrificial, en el sentido en que designa, distingue, separa, excluye, determinados individuos del resto de la sociedad. No porque hayan transgredido las leyes, sino porque podrían hacerlo, porque representan un peligro, una amenaza para la sociedad. El exceso que caracteriza a lo sacrificial se transfiere ahora al dispositivo psiquiátrico mismo, en la medida en que este se adelanta a la crisis, definiendo fórmulas, protocolos, diagnósticos, pretendidamente *científicos*, que sirven como coartada para esta función expurgadora. Este exceso pasa por lo tanto a ser constitutivo de la psiquiatría, como ocurre en general con el dispositivo judicial-penal en el que se integra. El peritaje psiquiátrico se adelanta a la transgresión, la castiga por adelantado con su dictamen, con la reclusión, con el medicamento, de la misma manera que el ritual sacrificial garantiza el orden social con el sacrificio de inocentes, adelantándose sádicamente a la crisis natural:

"Al hacer hoy al médico la pregunta verdaderamente insensata: ¿este individuo es peligroso? (pregunta que contradice un derecho penal fundado en la exclusiva condena de los actos y postula una pertenencia entre enfermedad e infracción), los tribunales prolongan... los equívocos de los viejos monstruos seculares."[432]

En efecto, los "monstruos seculares" siguen habitando en las pericias psiquiátricas judiciales, por mucho que se las disfrece de rigor científico. Así, como muestra Foucault, en ellas siguen presentes muchos de los elementos del ritual sacrificial: los gestos, las formas, las imágenes, las escenas.

"Son siempre las mismas imágenes, los mismos gestos, las mismas actitudes, las mismas escenas pueriles: «jugaba con armas de madera», «les cortaba la cabeza a los insectos», «afligía a sus padres», «faltaba a la escuela», «no sabía las lecciones», «era perezoso»."[433]

Lo gestual, lo visual, lo teatral, que como sabemos caracterizan el mecanismo HS, son elementos claves en este intento de codificación de los seres anómalos por el dispositivo judicial-psiquiátrico.[434] Así sucede con las deformidades del cuerpo, que como sabemos pueden deslizarse con mucha facilidad hacia las morales.

"Contra el fondo de lo que no es más que una imperfección, una desviación (podríamos decir, por anticipado, una anomalía somática), aparece la atribución de una monstruosidad que ya no es jurídico natural sino jurídico moral; una monstruosidad de la conducta, y ya no la de la naturaleza."[435]

4.4. La medida del exceso

"La ley no prohíbe sino aquello que los hombres serían capaces de realizar bajo el impulso de algunos de sus instintos. Lo que la naturaleza misma prohíbe y castiga no tiene necesidad de ser prohibido y castigado por la ley."[436]

En lo que hay que insistir es en que la MHS es antes que nada —tanto en el sentido evolutivo como de prioridad— una máquina energética cuya función es canalizar los excesos LAs. Esto se pone de manifiesto en los linchamientos y violaciones colectivos, que, como hemos dicho, y siguiendo en parte a René Girard, están en su origen. La moral, las nociones de bien y mal, las de inocencia y culpabilidad, la definición de prohibiciones y transgresiones, son todos productos de este mecanismo, que no consigue nunca por completo eliminar dicho exceso LA. En otras palabras, el dispositivo jurídico-penal, como sustitución HS que es, no puede renunciar a este excedente irracional, imponderable, inmensurable. De ahí también que la justicia sea en última instancia injusta, que entre sus cometidos esté el enmascarar esta injusticia y aparentar ser justa. Dicho con otras palabras, la justicia es una forma de amortiguar la violencia social, pero para hacerlo necesita recurrir a una violencia sintética, necesita desviar esta violencia hacia algún chivo expiatorio.

La MHS mimetiza culturalmente este exceso LA natural como estrategia para contener la violencia social. Esto es tanto como decir que el sistema jurídico-penal necesita ser injusto por adelantado para garantizar que otros se lo piensen dos veces antes de actuar ilegalmente. Una justicia justa, si es que fuese posible, sería menos eficaz que una justicia injusta, en la medida en que conjuraría menos estas eventuales transgresiones. Y la eficacia es uno de los elementos fundamentales de la justicia. En suma, lo que está en juego no es si la justicia es justa o no lo es. Lo importante es que la justicia parezca justa, porque no puede serlo por definición. Lo que está en juego es, sobre todo, *cuánto de excesivo* ha de ser el mecanismo, dado que no puede renunciar a esta excesividad que le es constitutiva. Dicho con otras palabras, el sistema jurídico-penal, por mucho que pretendiese perfeccionarse hasta convertirse en una máquina exacta de administración de justicia, nunca lo conseguiría por completo, en la medida en que está caracterizado por este exceso de violencia cultural, en la medida en que solo así puede contener el exceso LA natural. Siempre seguiría siendo injusto en alguna medida, porque el propio sistema se basa en dos elementos

inconmensurables entre los que no se puede establecer una vinculación racional, lógica: las transgresiones y los castigos. O dicho de otra manera, porque se compone de dos piezas que actúan de manera conjunta, pero que son al mismo tiempo independientes: la balanza y la espada. Giorgio Agamben ha dicho lo mismo con otras palabras al analizar como se articulan el Estado de derecho y el de excepción.[437]

El talón de Aquiles de la justicia es esta inconmensurabilidad entre el crimen y la pena. Lo que está siempre en cuestión es la medida del exceso. En efecto, Michel Foucault nos ha mostrado cómo, por oposición a los "gastos siempre excesivos" de los antiguos suplicios, el sistema jurídico-penal moderno debía regirse por la proporcionalidad, por la "mesura".[438] La vieja mecánica judicial se basaba en grandes derroches de recursos, en fiestas monumentales en las que no faltaban la crueldad y el disfrute del populacho con el sufrimiento de las víctimas. Por mucho que se pongan en acción sofisticados mecanismos jurídicos, cuerpos ingentes de abogados y procuradores, diferentes protocolos de confesión, etc., el trasfondo sacrificial sigue presente y es en última instancia el que le da sentido a toda la parafernalia judicial. Recordemos los autos de fe de la Inquisición en los que, por mucho que se quería escenificar el rigor del proceso judicial, de lo que se trataba en última instancia era de un ritual sacrificial público. Recordemos uno de los autos de fe más espectaculares: el que tuvo lugar en la Plaza Mayor de Madrid en 1680, que se puede observar en un cuadro en el Museo del Prado, en el que fueron ajusticiados cerca de 120 herejes judíos y protestantes.[439] Este es un caso extremo pero la mecánica de fondo es siempre la misma, aunque no sea de una manera tan marcada. El sistema judicial moderno no puede renunciar a esta dimensión sacrificial que le es constitutiva.

El principio de proporcionalidad jurídico es, una vez más, una estrategia para enmascarar la injusticia que caracteriza al sistema judicial-penal, que sigue inscrito en última instancia en la MS. Todo lo que hemos dicho de la inconmensurabilidad que está en juego en el dispositivo de la balanza y de la espada sigue aquí presente. Como ha mostrado Foucault se pretende cuantificar las transgresiones, mensurar las pruebas, *ponderarlas* con respecto a las penas. Se pretende valorar el grado de certeza, la veracidad de dichas pruebas, las circunstancias atenuantes, medir cómo estas contribuyen al *peso* total de las penas, a su *gravedad*, para, colocándolas en uno de los platos de la balanza poder obtener en el otro la pena *justa*.[440] Pero

sabemos que toda esta supuesta legitimidad no es más que parte de la ficción, del enmascaramiento en que consiste la MHS. Si se puede hablar de compensación en el sentido riguroso del término, la única compensación que está presente en el dispositivo de la justicia es la de los excesos LAs naturales y culturales. Un exceso compensa al otro. La transgresión individual e ilegal se compensa con la transgresión social y legal de la pena. El crimen ilegal individual está siempre compensado por el crimen legal de Estado, por la impunidad de las élites que ostentan el verdadero poder-religión en los estados profundos, en las agencias de inteligencia, en las sociedades secretas.

No se trata de que el procedimiento *sea* justo, sino de que lo *parezca*. Porque esta apariencia es uno de los elementos que está en juego en el equilibrio de fuerzas, porque la amenaza se ejerce a través de la apariencia. La apariencia es crucial. Por eso los medios son parte integral del poder-religión. Esta dimensión excesiva de la justicia, que como vemos es inseparable de la dimensión enmascaradora, teatral, escénica, de todo lo HS, se pone de manifiesto particularmente en el capitalismo espectacular de hoy. Hasta el punto de que, de la misma manera que la justicia solo puede ser justa aparentemente, el valor hollycapitalista es también, en última instancia, una apariencia de valor. Una gran farsa que en todo caso se sostiene gracias a la violencia real que el aparato militar, policial, de inteligencia, etc., ejerce o es capaz de ejercer.

5. La guerra

5.1. La guerra como sacrificio

"¿Decís que la buena causa santifica incluso la guerra? Yo digo: ¡es la guerra lo que santifica toda causa!"[441]

Hasta ahora nos hemos referido a la guerra de manera indirecta en el marco general de la MHS. Pero si la analizamos en detalle observaremos que el sacrificio, como se entiende convencionalmente, y la guerra tienen demasiados elementos en común como para que nos planteemos si en realidad no son de hecho dos modalidades de MHS.[442] Dicho de una manera muy simple, los rituales HS, tal como se suelen entender en general, serían una manifestación del mecanismo HS *hacia el interior*, mientras que la guerra lo sería *hacia el exterior*. Así lo entiende Georges Bataille en *Teoría de la religión* al afirmar que la guerra permite "dirigir la violencia destructiva *hacia fuera*".[443] En efecto, si la MHS es en definitiva una forma de administrar los flujos de ELA excesivos, esto puede hacerse *hacia el interior*, en forma de ritual HS, o *hacia el exterior*, en forma de guerra, pero que en última instancia también es una forma de ritual HS, solo que menos definido, menos concentrado. Pues, si el sacrificio y/o la hierogamia *interiores* se pueden entender topológicamente como un centro, un punto, rodeado por un área espacial homogénea, los *exteriores* serían más bien una suerte de línea de contacto o de frontera entre dos áreas espaciales heterogéneas entre sí.

Evidentemente, esto es una abstracción. En la práctica lo que encontramos son situaciones intermedias y simbiosis entre el fenómeno HS exterior e interior. Un buen ejemplo de ello es *La Orestía* de Esquilo, a la que ya nos hemos referido, en la que el sacrificio *interior* de Ifigenia se pretende realizar en el contexto de una situación de sacrificio *exterior*, es decir, en los preparativos para una campaña militar. En definitiva, se trata de dos polos de un mismo fenómeno, que puede inclinarse hacia uno o hacia otro en función de las circunstancias, y que habitualmente se presenta, como decíamos, en variedades mixtas.

Hemos mostrado cómo en el trasfondo de la MHS está la confrontación entre distintos órdenes de vida, entre *bíoi* y *zoés*. Pues bien, el sacrificio interior es, en el límite, la confrontación entre la *zoé* y el *bíos*, y en

particular entre la *zoé* cultural y la *zoé* natural, encarnada en el *bíos* sagrado. La guerra o sacrificio exterior es, por el contrario, en su caso límite, la confrontación entre dos *zoés* culturales. De ahí que los guerreros de la antigüedad estuviesen rodeados de un aura sagrada. Como señala Robertson Smith, no solo había ceremonias de consagración antes y después de las campañas bélicas, sino que todo lo que las rodeaba era considerado sagrado y estaba sometido a tabúes específicos. Y entre estas ceremonias de consagración eran habituales sacrificios excepcionales, incluidos los humanos. Otro fenómeno que remite a la mecánica HS es que los botines de guerra eran considerados una de las fuentes fundamentales de las ofrendas religiosas.[444] Porque, como las ofrendas animales o materiales sacrificiales *al interior*, eran de hecho sustituciones HSs de ofrendas de víctimas humanas.

De manera que es importante entender ambos fenómenos —la MHS interior y la exterior— de manera conjunta, pues en definitiva ninguna cultura está aislada en la naturaleza como las han querido retratar las teorías más idealistas. La historia nos muestra que la confrontación entre distintos pueblos no es la excepción sino la regla, que las culturas dominantes han sido siempre aquellas que han sabido imponerse sobre otras culturas, sea a través de la guerra o a través de otros mecanismos de dominación más refinados, pero que en definitiva son también vehículos para la canalización y externalización de los excedentes LAs, por más sublimada que sea la forma. En última instancia, el sacrificio interior y el exterior son dos mecanismos análogos que se superponen, entre los que se producen transferencias y sustituciones. Ya hemos visto cómo los rituales orgiásticos aparecían en el contexto de otros rituales de caza o de guerra, donde volvemos a encontrar la vinculación íntima entre la dimensión hierogámica y la sacrificial. Que en definitiva la MHS interior y la exterior sean la misma, explica por qué entre el tema del sacrificio, tal como se entiende habitualmente, y el de la guerra, haya tantas afinidades, tantos intercambios, tantos contagios. En efecto, sacrificio interior y sacrificio exterior intercambian sus papeles, se sobredeterminan, se compensan, se realimentan. El *Informe de Iron Mountain* muestra cómo en ciertas civilizaciones, como es el caso de las precolombinas, los sacrificios jugaban un papel sustitutivo de la guerra, una suerte de preparación para ella, un "recordatorio simbólico".[445] De la misma manera, la guerra cumple una función política al actuar como amenaza, que como sabemos es un

elemento fundamental de la MHS, y por lo tanto como excusa para legitimar el poder político: "El sistema de guerra permite la existencia de gobiernos estables en las sociedades. Esto lo realiza esencialmente brindando una *amenazante* necesidad externa para que una sociedad acepte ser gobernada políticamente. Al hacerlo, establece las bases para la nacionalidad y la autoridad del gobierno para controlar a sus ciudadanos." [446]

La guerra también es una forma sacrificial en la medida en que es un "modelo de sacrificio colectivo". La vida no tendría valor si no existiese la muerte. La vida de los individuos está en última instancia inscrita en la vida de la comunidad, y esta articulación, como hemos intentado mostrar, se produce a través de la muerte de los *bíoi* sagrados, y específicamente a través del ritual HS, que pone en relación todos estos elementos inconmensurables. Pues bien, la guerra, de la misma manera, da valor a la vida de los individuos al inscribirla en el orden superior de la vida de la comunidad, sea en forma de patria, de nación, de religión o de valores humanos. Si la guerra es posible —sin entrar en la manera cómo esto es manipulado por el poder-religión— es porque los *bíoi* están dispuestos a sacrificar su vida a la *zoé* —de nuevo, la patria, la nación, los valores humanos, etc.—, están dispuestos a renunciar a su vida mortal para asegurar la vida relativamente inmortal de la *zoé* a la que pertenecen.[447]

La guerra es por lo tanto una suerte de sacrificio-hierogamia colectiva, en la que en lugar de un *bíos* sagrado que concentra todo el excedente LA social, ahora todos los participantes pueden experimentar en algún grado esta dimensión sagrada. De ahí que los monumentos de guerra sean monumentos sacrificiales colectivos, en los que aparecen numerosas víctimas, largas listas de caídos o bien un *soldado desconocido* que los representa a todos. El monumento de guerra es en esencia un monumento sacrificial.

De manera que no es de extrañar que uno de los elementos fundamentales de la MHS, como es la cohesión social que produce, juegue también un papel fundamental en la guerra, hasta el punto de que su sola consecución pueda ser el motivo fundamental para librarla: "[E]l sistema de guerra ha brindado los mecanismos a través de los cuales las fuerzas motivacionales que gobiernan el comportamiento humano se han visto traducidos en una *lealtad social aglutinante*. De esta manera, *ha asegurado el necesario grado de cohesión social para que las naciones sean viables*. Ninguna otra

institución o grupo de instituciones en las sociedades modernas ha desempeñado estas funciones en forma exitosa."[448]

Efectivamente, de forma muy esquemática se puede decir que la guerra es a las sociedades modernas lo que el sacrificio había sido a las sociedades primitivas. Pero como hemos dicho hay que extender la noción común de sacrificio e integrarlo en la MHS. Lo importante es comprender que ambos fenómenos son afines estructuralmente, son complementarios, se realimentan uno a otro, porque en última instancia son dos formas de un mismo mecanismo HS. De ahí que en ambos encontremos prácticamente los mismos elementos: la misma ambivalencia, la misma dinámica de demonización del otro, de divinización de los caídos, las mismas formas de transferencia y de catarsis social, la misma mnemónica y la misma simbólica, la misma confluencia de la violencia y de lo sagrado, la misma lógica de excepción, de transgresión ritual permitida y a menudo obligada. [449]

De ahí la importancia de la dimensión ritual, ceremonial, solemne, simbólica, en todo lo bélico, que recuerda poderosamente a los sacrificios. De ahí la importancia, como decíamos, de los caídos, de los héroes, de toda la parafernalia de los desfiles, los himnos, los trofeos, las condecoraciones, las conmemoraciones. Como señala Walter Burkert, "[c]asi parece que la guerra no tenga otra finalidad que la obtención de héroes muertos, del mismo modo que los aztecas hacían sus guerras para capturar prisioneros para el sacrificio humano".[450] Como el sacrificio, la guerra es una máquina de producción de *bíoi* semisagrados, una máquina de cohesión social en torno a ellos. Esta afinidad aparece hasta en los menores detalles. Si la tumba y el templo remiten en última instancia a conmemoraciones de sacrificios, lo mismo se podría decir de los mojones de frontera o de las piedras liminares con respecto a las guerras y a las conquistas.[451]

Veamos como la lógica sacrificial está presente en la guerra, en particular en uno de sus elementos centrales: la economía simbólica. El famoso estratega chino Sun Tzu dice en *El arte de la guerra* que en el campo de batalla se deben utilizar gongs y tambores, así como estandartes y banderas. Pero no solo por su funcionalidad: "Tanto los gongs y los tambores como los estandartes y las banderas son instrumentos destinados a que los oídos y los ojos de las tropas puedan centrarse en un punto en particular."

Lo mismo se podría decir de los tambores de los lansquenetes alemanes, que producían un efecto hipnótico, maquínico, que fundía a los soldados en

una masa única bajo la acción y el sonido de la percusión.[452] Como en la MHS, los elementos rituales de la guerra sirven para concentrar las ELAs de todos los participantes, a menudo a través de símbolos colectivos, de manera que los *bíoi* se transformen en órganos de una única *zoé*. Sun Tzu continúa: "Si la tropa forma *un único cuerpo unido* es imposible que los valientes actúen en solitario o que los cobardes se retiren. Éste es el arte de conducir grandes masas de hombres.[453] Y en otro punto dice: el general hábil conduce a su ejército como si estuviese llevando a un solo hombre de la mano."[454]

Este "único cuerpo unido" no es otro que lo que venimos denominando la *zoé*. Como se ve, como el sacrificio interior, la guerra en cuanto sacrificio exterior, opera precisamente produciendo esta *zoé* en su grado máximo. Es otra vez un caso límite entre los que se mueve lo social, un estado propio del modo crisis sin el que no tiene sentido el modo orden.

Además, hay que señalar otro elemento constitutivo de lo HS que se da particularmente en el ámbito bélico: la iniciación. La guerra se entendía en culturas menos desarrolladas, y todavía en cierto modo en nuestra cultura, como un rito de paso, como un deber con la comunidad. En definitiva, como una prueba iniciática en la que los jóvenes literalmente se enfrentaban a la muerte, antes de renacer como ciudadanos de pleno derecho en la sociedad.[455] Hemos visto que toda iniciación es una suerte de emulación simbólica del trance real que atraviesan los *bíoi* HSs.[456] Pues bien, qué mejor que la guerra, como modalidad de sacrificio comunitario, para hacer las veces de ritual iniciático. Pues en ella todos los participantes son víctimas sacrificiales en potencia, todos son protagonistas de un ritual sacrificial diferido que solo para algunos de ellos se consuma. Algo parecido a los regicidios, de los que trataremos más adelante, pero extendido al conjunto de la tropa.

La guerra es por lo tanto toda ella un ritual HS. Por mucho que haya sido profanizada en la cultura moderna, nunca deja de perder por completo esta dimensión sagrada. Pero a su vez está puntuada por sacrificios y/o hierogamias más señaladas, en sus momentos cumbre, al principio o al final de las campañas, para propiciar determinadas batallas o la salida de los navíos de guerra.[457] Nos ocuparemos después del sacrificio de Ifigenia, que debía de servir para propiciar los vientos que conducirían a las naves de guerra a Troya. Pero de una manera similar a cómo en la Grecia clásica se celebraban rituales funerarios en honor a los caídos. Como ha señalado Olaf

Rader en *Tumba y poder* los muertos en campaña eran quemados en el campo de batalla y sus huesos eran conducidos ceremonialmente a Atenas donde eran depositados en un sepulcro público en un lugar prominente de la ciudad.[458] En lo que vemos otra vez cómo el sacrificio y la guerra se superponen, se fusionan, se confunden.

5.2. La guerra y la paz, o la crisis y el orden

"El dios elíptico y sombrío de las batallas debe iluminar las largas jornadas del orden, el trabajo y la paz. El furor debe dar cuenta de las armonías."[459]

Otra forma de entender que la guerra es una modalidad de la MHS es interpretarla como complemento de la paz, comprobar que la dialéctica guerra-paz remite en última instancia a la de crisis-orden, de la que nos hemos ya ocupado, o de una manera aún más evidente, a la de espada-balanza.[460] Ya hemos mostrado que el derecho solo se puede entender como un equilibrio dinámico de fuerzas, complementario del ejercicio de la violencia real que sanciona las leyes. Pues bien, la lógica de la paz y la guerra es la misma. En definitiva, de lo que se trata es de reconocer, como decíamos al hablar del Estado de derecho y el estado de excepción, que la guerra es la regla y la paz es la excepción, que la paz no es más que un estado excepcional, transitorio, inestable, siempre resultado de la guerra. Que lo determinante, lo que transforma la sociedad, lo que mueve la historia, es la crisis, la espada, la guerra. Son situaciones contrarias y sin embargo complementarias, como dos caras de la misma moneda. Shakespeare se pregunta en *Sueño de una noche de verano*: "¿Es posible hablar de paz con la espada en la mano?"[461]

Michel Foucault ha mostrado en *Defender la sociedad* esta vinculación entre la guerra y la paz, que ha tendido a ser enmascarada por las teorías del derecho y la soberanía dominantes. El ejemplo más evidente de ello es el feudalismo, como sistema de poder basado en la guerra, en la lógica dialéctica y alternante de la violencia de la conquista y el reparto posterior de los feudos entre los vencedores. También el feudalismo nos muestra de manera evidente cómo la ley se limita a reproducir las relaciones de fuerzas alcanzadas a través de la violencia: "se pide a la invasión que formule los principios mismos del derecho público".[462]

No es extraño entonces que el tema del juicio póstumo y la balanza y la espada aparezcan también asociados a la guerra. Ya hemos visto que la *kerostasia* de la Antigua Grecia pone el acento en la confrontación de dos guerreros más que en la tranquila comparecencia de los difuntos al tribunal de los muertos. Algo similar sucede en el judaísmo, en el que el juicio póstumo no es el de los individuos sino el de las naciones guerreras en su conjunto.[463]

En definitiva, lo que está presente en la guerra es siempre el triángulo mimético, pero entendido esta vez más al nivel de las *zoés* que al de *bíoi*. Es

siempre la lucha de dos *zoés* culturales por un objeto en disputa, que en última instancia es la *zoé* natural. Dos naciones que luchan por un territorio, o dos imperios que se disputan los mismos recursos naturales, como las guerras por el petróleo, el agua, o las regiones geoestratégicas de hoy. Lo interesante es constatar que esta estructura mimética es la misma, aunque a otro nivel, que la de las tríadas de *bíoi*. Esto es, la rivalidad de dos figuras masculinas por una figura femenina es la misma que la que se da entre dos culturas o naciones o Estados por acceder a un mismo territorio *fértil*; o la de dos imperios compitiendo por petróleo, gas o el control de un estrecho marítimo. Esto nos llevaría a confirmar que el régimen patriarcal, el que privilegia la estructura trinitaria MFM, sigue hoy plenamente vigente, sigue siendo el dominante, no solo a nivel social, sino también a este nivel geopolítico. En última instancia todas las guerras se pueden entender en base a esta estructura trinitaria: la rivalidad de dos *poderes* por acceder a una única *tierra*. También por tener el control de su *fertilidad*. Habrá que volver sobre esto al tratar de la MHS capitalista y cómo una de sus claves está en el control de esta fertilidad, como la noción de producción capitalista habría que entenderla siempre como reproducción y por lo tanto como una forma, más o menos desarrollada, de fertilidad.

Desde esta perspectiva se podrían analizar muchas de las figuras de las relaciones y del derecho internacionales. Se podrían identificar analogías con las relaciones sociales legítimas e ilegítimas, endogámicas o incestuosas y exogámicas. De ahí que en numerosos mitos y obras literarias el tema de la guerra y el de la rivalidad masculina por la mujer aparezcan vinculados. Porque, insistimos, no se trata de simples metáforas sino de estructuras análogas entre las que de hecho se producen transferencias LAs, estructuras que de hecho se vinculan realmente en lo que denominamos vórtices HSs. Existen numerosas referencias mitológicas, literarias, históricas, en las que el tema del ritual HS y el tema de la guerra se solapan. El caso de la guerra de Troya es uno de los más conocidos. Como ha mostrado Walter Burkert en *Homo Necans*, el tema central de esta epopeya, el caballo de madera, no es otra cosa que una elaboración posterior de los rapsodas a partir de un ritual sacrificial del caballo.[464]

La vinculación de sacrificios y hierogamias con la guerra o la conquista juega un papel importante en muchos rituales, como se pone de manifiesto también en muchos mitos. Así hay que interpretar el ritual orgiástico de Afrodita Porné en Abidos, durante el cual los rivales irrumpieron y

vencieron a los que en él participaban, aprovechándose de la ebriedad y la promiscuidad.[465] Se pone aquí otra vez de manifiesto el triángulo mimético en el que dos *zoés* culturales compiten, no solo en el plano de la pura violencia, sino también en el moral, y en particular en las distintas formas en que la cultura reprime la naturaleza. Como decíamos sobre la rivalidad entre dos poderes nacionales o imperiales por una misma tierra. La misma lógica del pretendiente exogámico que vence a un rival inmerso en una relación endogámico-incestuosa está presente en el mito de Afrodita Porné, pero ahora al nivel de las *zoés*. Y la misma idea la encontramos en el Antiguo Testamento: "Y no andéis en las prácticas de naciones que yo echaré de delante de vosotros; porque ellos hicieron todas estas cosas, y los tuve en abominación. Pero a vosotros os he dicho: Vosotros poseeréis la tierra de ellos, y yo os la daré para que la poseáis en heredad, tierra que fluye leche y miel."[466]

Como vemos, lo que legitima la guerra y la conquista es aquí una pretendida superioridad moral, el no cometer las transgresiones que sí comete el enemigo. Esta es la mecánica alrededor de la que siempre ha girado y sigue girando la propaganda de guerra. En lo que hay que insistir es en que esta mecánica remite en última instancia a una estructura trinitaria en la que los conquistadores se arrogan el derecho, y a menudo el deber, de luchar contra los conquistados, en base a una supuesta superioridad moral, que en última instancia remite a lo erótico. Moral pretendidamente superior, que como suele suceder, enmascara la rivalidad sexual y la represión. No es una casualidad que las culturas judeocristianas monógamas tiendan a querer conquistar y reprimir a culturas musulmanas en las que a menudo encontramos la poliginia.

En definitiva, volvemos a ver aquí cómo las transformaciones sociales, morales, políticas, religiosas, se dan en el contexto de la alternancia entre el modo crisis o guerra, y el modo orden o paz. Todo lo que venimos diciendo confirmaría que la dialéctica crisis-orden es la misma que la dialéctica guerra-paz o espada-balanza.

La misma fusión del ritual HS y el bélico la encontramos en las Antesterias atenienses. Durante las Pitegia se abrían las tinajas de vino joven y se decía que las almas de los muertos retornaban por un día. Pero también, según comenta Walter Burkert, se trataba de una ocasión excepcional, de una suerte de día de puertas abiertas, en el que los extranjeros podían acceder a la ciudad y mezclarse con el resto de los habitantes, ataviados con

máscaras. En efecto, según algunas fuentes estos extranjeros eran considerados como los "habitantes originarios", a los que se otorgaba un "derecho de hospitalidad".[467] De hecho las almas de los difuntos, que se confundían con los habitantes originarios, no eran otras que las *Keres*, que como hemos visto dan nombre a la *kerostasia*.[468] Algunos autores señalan que el término *Keres* se deriva de 'carios', que eran precisamente estos "habitantes originarios" que habían pasado a ser esclavos de los nuevos conquistadores, y que en las Pitegia podían disfrutar excepcionalmente de la inversión del orden establecido.[469] De manera que, a fin de cuentas, se trataba de una conmemoración de una batalla o conquista, que con el tiempo había ido siendo ritualizada de manera grotesca o cómica. Aquí encontramos otra vez la misma mecánica de progresiva sustitución, ritualización, simbolización, que rige la MHS. La crisis ritual es una suerte de retorno a una crisis real, protagonizada por la violencia y el goce excesivos, pero cada vez más como ficción y menos como realidad. La historia se repite, dijo Karl Marx, "la primera vez como tragedia, la segunda como farsa".

5.3. Los enemigos y las raptadas como *bíoi* sagrados

"Eres fuerte, oh Señora de la Victoria, tú que puedes suscitar mis deseos violentos."[470]

Todo lo que venimos diciendo sobre la adscripción de la guerra a la MHS viene a confirmar la tesis central de este trabajo: la vinculación profunda, estructural, analógica, entre violencia y goce, entre amenaza y deseo, entre sacrificio y hierogamia. Denis de Rougemont ha dedicado un capítulo de su libro *El amor y Occidente* a mostrar las vinculaciones de la pasión erótica y la agresividad.[471] Ya hemos visto que los rituales HS anteceden a las campañas cinegéticas o bélicas para canalizar y armonizar las ELAs de los que participan en ellas. Lo mismo podría decirse de la eugenesia de estado en la Esparta clásica, aunque se llevase a cabo por otros medios. Como afirma Rougemont, "[l]a eugenesia de Licurgo y sus leyes minuciosas, que regulaban las relaciones de los esposos, no tenían otra finalidad que la de aumentar la agresividad de los soldados".[472] Lo mismo podríamos decir hoy, pero en sentido contrario, con la promoción de la promiscuidad sexual, las formas de sexualidad no naturales y la pornografía.

La guerra siempre aparece asociada al elemento sexual, sea en forma de rapto de mujeres, de violación, de recurso o regresión a modalidades matrimoniales radicalmente patriarcales, como la poliginia o las bodas con niñas impúberes, como vemos hoy entre los yihadistas. Se va a la guerra no solo a matar y a torturar, sino también a gozar y a violar, por mucho que el pensamiento y la propaganda dominantes lo quieran negar o censurar. Más aún en las guerras de cuarta y quinta generación que se libran hoy, en las que todo se convierte en arma o en objeto de guerra, y en las que los códigos de honor o los convenios legales internacionales tienden a desaparecer o a no aplicarse.

Un caso histórico singular como es el del batallón o cohorte sagrada de Tebas nos proporciona información muy significativa al respecto. Según las *Vidas paralelas* de Plutarco se trataba de un cuerpo de élite formado por unos 300 hombres homosexuales, en el cual *amadores* y *amados* debían luchar uno junto a otro para incentivar la cohesión de las falanges tebanas.[473] Si, como hemos visto, el erotismo heterosexual operaba en alternancia con la agresividad de la caza o de la guerra, en este caso el erotismo homosexual hace posible que lo libidinoso y lo agresivo se

fusionen de una manera aún más estrecha. Hay una curiosa afinidad entre estos dos fenómenos, la guerra y la homosexualidad.

En lo que se refiere a los enemigos, y por mucho que las convenciones internacionales en la materia pretendan evitarlo, la *inhumanidad* del trato de los vencidos por parte de los vencedores tiende a ser la misma en la guerra que la que se da en el sacrificio, aunque sea de una forma menos ritualizada.[474] A los ojos de los vencedores, el vencido encarna la animalidad, la monstruosidad, la barbarie, lo *contra natura*. La paradoja es aquí la misma que la que se da en el sacrificio: la humanidad y la inhumanidad, la cultura y la barbarie, son siempre dos caras de la misma moneda. El vencedor proyecta su inhumanidad y su barbarie sobre el vencido, solo por el hecho de serlo. Pero al mismo tiempo justifica así su violencia. La supuesta monstruosidad de los vencidos —o de las víctimas— es el pretexto para que los vencedores —o los sacrificadores— ejerzan contra ellos una violencia igualmente monstruosa e inhumana, solo que legitimada porque es la que ejerce el grupo dominante, y esto supone un salto de nivel, un salto de orden. Como reconoce Michel Foucault en *Defender la sociedad*:

"No hay bárbaro si en alguna parte no hay un punto de civilización con respecto al cual aquél es exterior y contra el que combate."[475]

Esta inhumanidad proyectada en los enemigos de guerra ha sido ilustrada brillantemente por Stanley Kubrick en *La chaqueta metálica* (1987), en una secuencia en la que un grupo de soldados estadounidenses sacrifica literalmente a una soldado vietnamita herida, como si de un animal se tratara.

Pero en ocasiones, paradójicamente, esta inhumanidad o barbarie de los extranjeros, que como decimos se inscribe en la mecánica HS, se enfatiza a su vez mostrándolos en el marco de prácticas HS supuestamente superadas por la nación *civilizada*. Es decir, una MHS se define también por oposición a otras MHSs, entre las que se establecen pretendidas superioridades e inferioridades morales, que son, un vez más, cortinas de humo ideológicas para esconder la pura agresividad. Esto es lo que hace Atenea, que aparece como *dea ex machina* al final de *Ifigenia entre los Tauros*, atribuyendo a este pueblo el origen de los sacrificios humanos.[476] Como hemos visto hay toda una mecánica de sustituciones HSs, y las distintas situaciones en las que se encuentran las distintas culturas en estos procesos son claves a la hora de valorar las distintas morales que entran en disputa y cómo las

pretendidamente inferiores son demonizadas por las que se consideran superiores. La clave del llamado *progreso* consiste en desarrollar mecanismos de dominación cada vez más refinados que ejerzan una violencia más eficaz pero al mismo tiempo menos patente.

El tema del rapto o la violación de mujeres es también, más o menos vinculado al sacrificio, un elemento inseparable de la guerra, hasta el punto de que en las culturas primitivas podía ser el motivo principal para librarlas. Como ha comentado Julius Evola en *Metafísica del sexo*, en la Europa feudal, cuando "los guerreros conquistaban ciudades o se apoderaban de bastiones, se consideraba derecho de guerra violar a mujeres y adolescentes, tras lo cual muchas veces las mataban".[477] Recordemos que este tema está en el centro de numerosos mitos. En *Ifigenia en Áulide* Eurípides nos muestra cómo el rapto de Helena es lo que motiva que los griegos emprendan la conquista de Troya, para recuperarla.[478] Lo que más nos interesa destacar aquí es que hay una estructura análoga entre el rapto y el sacrificio femenino, que en esta obra se puede observar entre el rapto de Helena y el sacrificio de Ifigenia, vinculadas por la relación fraternal de Agamenón y Menelao:

"Clitemestra: —¿Acaso el regreso de Helena está determinado en relación con Ifigenia?

Anciano: —Ahora lo entiendes todo. El padre se dispone a sacrificar a tu hija en honor de Ártemis."[479]

Las naves de los griegos no pueden partir desde Áulide porque los vientos no son propicios, y para ello el oráculo del adivino Calcante ha ordenado el sacrificio de la virgen Ifigenia. Helena es, por el contrario, la mujer licenciosa, que ha sido raptada por lo troyanos y que los griegos pretenden traer de vuelta a casa. Entre Helena e Ifigenia hay un vínculo fundamental, porque la primera representa la transgresión y la segunda la prohibición, que como hemos mostrado anteriormente son dos caras de la misma moneda. De ahí que el sacrificio de Ifigenia se confunda con su matrimonio, que es también la figura complementaria del rapto. Pero lo interesante de esta confusión entre matrimonio y sacrificio, hábilmente utilizada por Eurípides, es que confirma nuestra tesis de que el sacrificio sanciona el matrimonio, lo define como régimen específico de prohibición, de castidad. La propia Ifigenia confirma que el sacrificio sanciona la prohibición, pero además, que la guerra desempeña este mismo papel sancionador:

"Toda la poderosa Hélade tiene su mirada en estos momentos puesta en mí. En mis manos está la oportunidad de que las naves se hagan a la mar y la completa aniquilación de los frigios, y que ya no se permita raptar en el futuro a nuestras esposas fuera de la dichosa Hélade, si los bárbaros intentan hacerlo, porque van a pagar la seducción de Helena, a la que Paris raptó. Si muero, evitaré todas estas atrocidades y mi fama por haber liberado a Grecia será dichosa."[480]

Esta obra esconde una profunda sabiduría. La vinculación entre la caza y la guerra está presente en la figura de Ártemis, a la que se rinde homenaje con el sacrificio de Ifigenia. Como hemos visto, en el último momento este sacrificio humano será sustituido por un sacrificio animal, precisamente por una cierva, el animal salvaje que representa a Ártemis.[481]

Todo esto pone de manifiesto, insistimos, que la prohibición y la transgresión son las dos caras de la misma moneda. Hacia el final de la tragedia el coro pronuncia el siguiente fragmento, en el momento en que Ifigenia se acerca al altar sacrificial, en el que se puede percibir la identificación del sacrificio y de la guerra:

"¡Ay, ay! Ved a la mujer que va a ser la destrucción de la ciudad de Ilión y de los frigios, cómo enfila su camino para que *sobre su cabeza depositen coronas* y derramen una fuente de aguas lustrales, cuando el altar de la diosa rocíe con las gotas de su sangre derramada en el momento en que degüellen su preciosa garganta. Te aguardan las límpidas abluciones paternas y el ejército de los aqueos, que quiere arribar a la ciudad de Ilión. ¡Ea! ¡A la hija de Zeus invoquemos, a Ártemis, soberana de los dioses, para un propicio destino! ¡Envía rumbo al país de los frigios al ejército de los helenos, rumbo a los dolosos asentamientos de Troya! ¡Y permite que Agamenón por obra de sus lanzas y bien de la Hélade *ciña alrededor de su cabeza una ilustrísima corona* de gloria imperecedera!"[482]

Entre Ifigenia y Troya se establece una analogía, subrayada por Eurípides mediante la colocación en ambas de una corona sacrificial, y por el hecho de que Agamenón sea el padre de la víctima y el rey y general de los ejércitos helenos.[483] En su momento hemos mostrado cómo los sacrificios vinculados a la caza, así como los correspondientes regímenes de abstinencia, tenían como objetivo la unificación de la ELA de todos los participantes, la integración de todos los *bíoi* en la *zoé*. Todo esto se pone de manifiesto también en esta tragedia, en la que la cohesión de las distintas facciones que integran la Hélade, en torno a este ritual HS, juega también

un papel central. Pero además, este papel de las hierogamias y los sacrificios como mecanismos de canalización y armonización de las ELAs, queda subrayado al presentar paralelamente la abstinencia de los soldados en la guerra y la del padre con respecto a su hija. Recordemos el papel central del incesto en la MHS.

La correspondencia entre el rapto de Helena y el pretendido sacrificio de Ifigenia vuelve a ponerse de manifiesto cuando, tras este último —que es sustituido por el de una cierva—, se dice que se trata de un rapto de los dioses.[484] En efecto, el sacrificio de Ifigenia coincide con su hierogamia con Hades:

"¡Y a esta pobre doncella —¿Qué doncella? Pronto Hades, por lo que parece, va a desposarla— cómo la compadezco! Creo, sí, que me suplicará así: «¡Oh padre! ¿Me vas a matar? ¡Así contraigas bodas como éstas tú y quien quiera que te sea amado!» Y Orestes allí presente, de cerca, gritará voces ininteligibles, al tiempo que bien comprensibles, pues todavía es un niño balbuciente."[485]

Una tema que aparece de manera muy similar en *Ifigenia entre los Tauros*:

"Ifigenia: —Padre, me entregas en nefando matrimonio. Mientras tú me matas, mi madre y las argivas están cantando los cantos de mi himeneo y todo el palacio resuena con las flautas. Y yo perezco a tus manos. ¡Conque era Hades, y no el hijo de Peleo, el Aquiles a quien me prometiste como esposo mientras, con engaño, me conducías en carro a una boda de sangre!" [486]

La vinculación entre sacrificio y hierogamia no puede ser más evidente. El matrimonio de Ifigenia con Aquiles no solo era una treta de Agamenón para conseguir que su esposa Clitemnestra trajese a su hija común a Áulide para ser sacrificada. La identificación del sacrificio con el matrimonio es más profunda. Pero no con un matrimonio profano, sino con uno sagrado. De hecho, se ve también como la boda sagrada con Hades es el paradigma que define la boda profana con Aquiles. El sacrificio de Ifigenia se justifica no solo porque este hace posible la cohesión de todas las naciones griegas en el marco de la conquista de Troya, sino también porque, gracias a ello, esta es sacralizada, transformada en un *bíos* sagrado. Esto se subraya en el hecho de que no sea enterrada en un túmulo funerario sino adorada en un altar. [487] Recordemos lo que dijimos sobre la disociación de las dimensiones inmanente y trascendente de los *bíoi* sagrados.

Además, hay que destacar el papel que juega el niño Orestes, como veíamos en un fragmento anterior, acompañando a la doncella destinada al sacrificio. Con esto tenemos ya todos los elementos constitutivos de la MHS, y se confirman las correspondencias entre el sacrificio y la hierogamia, que como venimos diciendo incluye el tema del niño sagrado. Así, tras el sacrificio-hierogamia sustitutorio de Ifigenia, Agamenón le dice a Clitemestra:

"Mujer, podemos considerarnos dichosos por nuestra hija, ya que en efecto se encuentra entre los dioses gozando de su compañía. (*Señalando a Orestes*) Tienes que coger a este ternero recién nacido y llevarlo a casa, que el ejército tiene ya su mirada puesta en la navegación."[488]

La muerte de la víctima sacrificial propicia la vida de los sacrificantes, simbolizada por el niño Orestes. En definitiva, de lo que se trata es de reconocer que la estructura triangular mimética está también en el trasfondo de la guerra, que la mecánica HS y la canalización de las ELAs excesivas están también presentes en los raptos de mujeres. Si por las circunstancias que sea en una comunidad hay varones que no pueden acceder a mujeres, una de las opciones es raptarlas de otras comunidades. De hecho, se puede reconocer en los raptos la misma estructura HS, y en concreto en lo que respecta a las sustituciones. "El matrimonio es un acto de hostilidad que fue objeto de reglamentación social."[489] Nos referimos a que instituciones tales como los intercambios de mujeres o las dotes, no son otra cosa que sustituciones que conjuran los raptos, tal como apunta Wilhelm Reich en *La irrupción de la moral sexual*.[490] Esta lógica se puede extender a la de los intercambios mercantiles, que no serían otra cosa que formas sustitutorias de la guerra y el saqueo. *Trick or treat*.

Muchos rituales matrimoniales ponen de manifiesto esta vinculación simbólica con el rapto.[491] Así, hay que entender la dote como una suerte de rescate, de tributo, que se paga para evitar el rapto. Lo mismo sucede con otro tipo de obligaciones rituales vinculadas al matrimonio, tales como la prostitución sagrada o el derecho de pernada.[492] Pero incluso costumbres como esa en la que los novios introducen a las novias en brazos en la casa, no son otra cosa que vestigios de raptos de mujeres. En definitiva, no estamos haciendo más que reconocer la estructura dialéctica que afecta a todo lo HS. El intercambio —la balanza—, sea de mujeres o de bienes, está en todo momento sujeto a la amenaza de la violencia —la espada—, que la desequilibra y la reequilibra. El caso particular del rapto y su inscripción en

la mecánica HS, su vinculación a los intercambios de mujeres y a la dote, pone de manifiesto una vez más cómo deseo y amenaza son, en última instancia, dos caras de la misma moneda.

Y si el sacrificio de Ifigenia abre la guerra de Troya, el de Polixena la cierra. Se trata otra vez de un sacrificio propiciatorio de los vientos, pero esta vez de los que llevarían a las naves de regreso a la Hélade. Y otra vez estamos ante la vinculación del sacrificio y la hierogamia, si tenemos en cuenta que Polixena era, según las fuentes, prometida, amada o esposa de Aquiles, y que es sacrificada en la tumba del héroe. Se trata también de la estructura trinitaria que ya conocemos, pues, como narra Eurípides en *Hécuba*, es el hijo de Aquiles el que actúa de verdugo. La componente erótica, pero sobre todo su vinculación con la agresiva, se puede percibir, a pesar de estar muy estilizada:

"Y luego, tomando por la empuñadura la espada dorada por ambos lados, la sacó de la vaina [...]. Y él, queriendo y no queriendo por compasión a la muchacha, le corta con el hierro los pasos del aire. Fluyó la sangre a borbotones. Y ella, aun muriéndose, sin embargo, tenía mucho cuidado de caer de buena postura, ocultando lo que hay que ocultar a la mirada de los varones."[493]

Olaf Rader confirma lo que habíamos dicho, a pesar de que sea un tema tabú pocas veces reconocido por los estudiosos: que la violación de las mujeres forma parte del botín de guerra, que todo soldado puede eventualmente participar en algún grado de la sacralidad y la transgresión del *bíos* sagrado, pero sobre todo los *bíoi* sagrados que los lideran. Sacrificio-hierogamia particular inscrita en el sacrificio-hierogamia general que es la guerra:

"Dicha ejecución [el sacrificio de Polixena] se puede describir como una parte del botín que corresponde a Aquiles. El héroe recibe de este modo una mujer sólo para sí."[494]

La cultura tiene siempre esta dimensión lasciva, sádica y perversa, como podemos reconocer en las obras cumbre de la literatura clásica. Solo que sabe expresarla de una manera suficientemente sutil para que la mayoría no la reconozca.

6. El poder-religión

6.1. La captura de la energía libidinoso-agresiva excesiva

"Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo."[495]

A lo largo de este trabajo nos hemos referido a menudo a una cuestión que nos parece fundamental: el exceso de ELA. Como hemos mostrado, toda la mecánica HS se reduce a conjurar el exceso de ELA natural. Pero esto solo puede hacerse en última instancia a través de un exceso de ELA cultural. La MHS consiste en esto, en hacer uso de esta estrategia, que es la que se revela más efectiva. De lo que se trata siempre es de desviar, canalizar, absorber, amortiguar, etc., esta fuente de energía natural, transformándola así en energía cultural, de manera que pueda ser convenientemente almacenada, para que, en lugar de amenazar la cohesión social, la refuerce. Se trata por lo tanto de una forma de recuperación energética, que de hecho está en la base de los fenómenos de recuperación política, religiosa, social, ideológica. La recuperación se basa sobre todo en esto, que podemos denominar una forma de transmutación energética.

Esta es la clave de todo poder-religión: la captura de la ELA natural excesiva. Diversos autores han puesto el énfasis en la carencia, en la falta, en el déficit, en la escasez, especialmente en el ámbito de la economía, pero esta carencia solo tiene sentido como contraparte del exceso. Ambos fenómenos se inscriben en la dicotomía entre crisis y orden, entre transgresión y prohibición. Si se puede hablar de carencia, en el marco del modo orden, es porque en el modo crisis se da el exceso, la sobreabundancia, el derroche. Todo ello en el marco de una relación mimética y jerárquica entre la cultura y la naturaleza, como polos que se interpenetran. Si el *bíos* profano padece una falta, es porque el *bíos* sagrado disfruta de un exceso. El poder-religión se reduce en definitiva a esto. El *bíos* profano es envidioso, celoso, cobarde, resentido, y sobre todo hipócrita, en el sentido más íntimo y profundo del término, en el de no reconocer que todo lo que lo mueve es esta envidia y estos celos reprimidos, que no está dispuesto a reconocer. Para ocultar esta realidad construye entelequias, teorías, metafísicas, pretextos, justificaciones,

morales, que le sirvan como cortinas de humo. Friedrich Nietzsche nos ha hablado extensamente de todo esto, de esta "moral del rebaño", que no se puede entender al margen del pastor que lo domestica y del chivo expiatorio que se distingue el resto.

Lo que hay que subrayar es que, si bien la carencia y el exceso son las dos caras de la misma moneda, es el exceso el que juega el papel dominante. Nos referimos al exceso natural ya recuperado y transformado en exceso cultural. Este exceso cultural que encarna y contiene el exceso natural es lo que está en el centro del ritual HS. Todo él consiste en esta canalización, en esta concentración, en esta magia, en esta alquimia. Exceso que es en definitiva exceso de goce y de violencia, y por ello exceso natural, pero culturalmente recuperado. Aquí está la clave del poder-religión. Por eso el ritual HS es el corazón de todas las maquinarias de poder-religión y conocer esta mecánica es su clave, su arma y su privilegio. Por eso el ritual HS, con distintos grados de simbolización, pero también en su sentido más real —ritual de sexo y sangre con víctimas humanas— han estado siempre y siguen estando hoy en el centro del poder-religión.

Todo lo que decimos permite comprender por qué el conflicto político puede reducirse en última instancia a un enfrentamiento primordial entre naturaleza y cultura. Ya hemos visto que lo que está en el trasfondo del sacrificio es el conflicto entre animalidad y humanidad, entre *bíos* y *zoé*, entre *zoé* natural y *zoé* cultural. Agamben viene a confirmar de manera implícita nuestra tesis: "El conflicto político decisivo, que gobierna cualquier otro conflicto, es, en nuestra cultura, el que existe entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, así pues, al mismo tiempo y desde el origen biopolítica."[496]

Esta captura de la ELA natural, su transformación en ELA cultural, es lo que está en el trasfondo de la noción de represión. Sabemos la importancia que tiene este fenómeno en el psicoanálisis, cómo fue retomado por la tradición freudomarxista como uno de los resortes fundamentales a través de los que se ejerce el poder. Nuestro trabajo se inscribe en esta tradición de pensamiento, pero ampliando su alcance hasta el ámbito religioso. Reconociendo que, en términos generales, esta ha sido siempre la estrategia fundamental de la religión. En esto seguimos las intuiciones más profundas de Freud, pero negamos que se puedan comprender solo en términos psicoanalíticos o científicos. Lo que está en juego siempre es una MHS, de un tipo u otro, que como hemos visto opera de manera religiosa, ritual,

mágica, alquímica, simbólica. Esto no se puede reducir a teoría científica, a menos que lo que se quiera es construir otra MHS o una parte de ella, para utilizarla al servicio del poder-religión.

Si hemos hablado en su momento de los rituales HSs como vórtices, es porque efectivamente estos funcionan como una suerte de atractores, de colectores, de concentradores, de intensificadores, de sumideros, etc., de estas energías. Pero también, recíprocamente, como emanadores o irradiadores. El poder-religión es aquel que sabe manejar, que sabe controlar la MHS, que sabe cómo activar o desactivar estos vórtices, cómo intensificar sus flujos, en un sentido o en otro, que sabe ponerlos en funcionamiento para capturar o irradiar ELAs que *animan* a los cuerpos, que los subjetivizan o los objetivizan relativamente, que los inscriben en las dinámicas energéticas y simbólicas sociales.

La ELA fluye en ambos sentidos, es absorbida o irradiada en estos vórtices. La transformación de la energía natural en energía cultural se da en la medida en que las crisis son catalizadas culturalmente. En otras palabras, las crisis también se producirían si no hubiese una intervención cultural. La cultura lo único que hace es adelantarse a estas crisis, canalizar y catalizar estos flujos energéticos de una manera más ordenada, tensar o destensar estos vórtices para intensificar su función de captura y liberación de energía. Pero lo importante es entender que la fuente de todo este mecanismo es la ELA natural, que la cultura lo único que hace es recuperarla, canalizarla, administrarla, amortiguarla, absorberla, almacenarla, catalizarla, etc.

En este contexto es en el que los *bíoi* sagrados, así como sus progresivas sustituciones, juegan el papel protagonista, operando en definitiva como símbolos. Pues este mecanismo energético, como ya hemos mostrado, es eminentemente simbólico. Lo que hemos descrito metafóricamente como tensar y destensar estos vórtices energéticos es, en un sentido más concreto, la modulación del ritual HS, su simbolización, la mayor o menor intensidad y realidad del goce y la violencia que los protagonizan, su mayor o menor obscenidad. Este es el arte ritual que las élites político-religiosas han manejado siempre y siguen manejando hoy con maestría, porque en esto consiste fundamentalmente el poder-religión. Por eso están siempre asociados el poder y la religión, y por eso este poder-religión es constitutivamente oculto, mistérico, iniciático. Por eso tiende a estar

ostentado por sociedades secretas, que operan tras las fachadas de las instituciones políticas y religiosas.
La MHS es simbólica en la medida en que los *bíoi* sagrados o sus sustituciones operan como símbolos que absorben, acumulan, irradian, etc., las ELAs. Este mecanismo es simbólico en la medida en que estos símbolos operan como intermediarios, en la medida en que en ellos se *encarnan* estas energías, pero sobre todo, encarnan el exceso de ELA que mueve toda la máquina. Como hemos dicho, identificamos la *encarnación* de elementos trascendentes en inmanentes con estas dinámicas de *incorporación* de la energía, con su transferencia a través de los cuerpos, con la transmutación tanto de las energías como de los cuerpos, como resultado de estos procesos.
Es esta encarnación la que da sentido a todo. Encarnación como conjunción que da sentido a su vez a la disyunción. Es esta encarnación la que hace posible los procesos de subjetivización y objetivización relativos en los que consiste el poder-religión. En otras palabras, los *bíoi* sagrados, pero también el resto de pseudo-sujetos o pseudo-objetos que los sustituyen, con los que se superponen, operan como tales, como símbolos o significantes encarnados, en la medida en que encarnan o remiten a significados trascendentes compartidos e inscritos en la estructura simbólica. En el límite de esta mecánica simbólica, de esta encarnación en los significantes por los significados compartidos, están los rituales HS, en la medida en que los significados fundamentales son la violencia y el goce innombrables.
Hablaremos de todo esto más extensamente al tratar del lenguaje. Por el momento lo que queremos subrayar es que la fuente del poder y la religiosidad es este exceso LA natural, que se puede transformar en exceso cultural en la medida en que es concentrado vorticialmente en los rituales HS. En la medida en que estos están articulados por símbolos que encarnan estos excesos y a su vez hacen posible su recuperación y su instrumentalización cultural. En suma, la MHS, y por extensión toda la cultura, se alimenta de este exceso natural. Pero como dijimos en su momento, también lo libera, lo excreta. "Hay que hacer cagar a la razón", decía Bataille. La razón dominante está estreñida, de ahí su cara de sufrimiento.

6.2. Lo sagrado como fuente del poder

"Pues bien, el mundo de lo sagrado entre otras características, se opone al mundo de lo profano como un mundo de energías a un mundo de sustancias. De un lado, fuerzas; del otro, cosas".[497]

Todo lo que decimos supone que no se pueden separar religión y poder. Que son dos instituciones independientes, que están en conflicto, no es más que parte de la ficción que el poder-religión pone en *escena* para enmascarar su verdadera esencia. De nuevo, una cortina de humo más para esconder su *obscenidad*. Los más santos lo son porque han sido o son también los más criminales. La bondad es siempre sublimación de la maldad. El poder, como la religión, se ejerce en última instancia a través de la MHS. El poder es inseparable de la religión, es solo un momento del poder-religión.[498]

Hemos mostrado que en la captura de la ELA natural excesiva juegan un papel fundamental los *bíoi* sagrados, como intermediarios, canalizadores, acumuladores, emanadores, de estas energías. Que después estos *bíoi* sagrados se van sustituyendo progresivamente por otros *bíoi* o por pseudo-objetos, en los que sigue presente esta dimensión sagrada. Se suele decir y se suele experimentar que dichos *bíoi* o pseudo-objetos sagrados "tienen poder".[499] Pues bien, esto confirma de una forma muy evidente nuestra tesis: que el poder y la religión forman un complejo inseparable, que es lo que denominamos poder-religión, y que este poder-religión se ejerce a través de la MHS.

De ahí que en la mayoría de las culturas y épocas poder y religión hayan conformado una unidad. La distinción entre poder y religión es relativamente reciente, está particularmente vinculada a la cultura occidental. Más que una generalidad, es una anomalía, una excepción, una situación que, insistimos, pretende enmascarar la verdadera esencia del poder-religión. Una estrategia de *poli bueno y poli malo*. Así, incluso cuando estas dos facetas del poder-religión se han disociado, en general han tendido a operar de manera complementaria, a establecer pactos, a dividirse las tareas, en suma, a seguir operando en la práctica como una entidad, más allá de las apariencias y de las tensiones relativas. Pero además de todo esto, la clave para entender la separación aparente de poder y de religión, es que todo ello ha sido promovido por sociedades secretas que han seguido operando como poder-religión en la sombra, pero que han visto en esta separación una estrategia eficaz para enmascararse y al mismo tiempo debilitar y controlar al poder y a la religión aparentes.

Como hemos mostrado, el cometido central de la MHS es sacralizar ciertos elementos de la realidad y profanizar otros, distinguirlos netamente, establecer su separación. Pero lo que está en el trasfondo de esta mecánica es, una vez más, la captura de la energía social excesiva. Digamos que en un principio toda la naturaleza está encantada, las fuentes de lo sagrado surgen por doquier, en los fenómenos meteorológicos, en las fuerzas de los astros, en los efectos de los mares y las aguas, en las transformaciones estacionales de la naturaleza. También la naturaleza interior está encantada, el hombre siente lo sagrado dentro de sí. Esta intimidad con lo sagrado se experimenta sobre todo en los momentos en que la comunidad se abandona al éxtasis de la violencia y del goce, de la ingesta caníbal, del incesto y de la orgía.

La MHS no hace otra cosa que ordenar este exceso LA, de manera que se ponga al servicio de la cultura en lugar de amenazarla. Es en este contexto en el que los *bíoi* sagrados canalizan dichas energías excesivas, que se transforman en el proceso en energías culturales. Si estos *bíoi* son sagrados es porque son sacralizados en el marco de esta mecánica, al mismo tiempo que, recíprocamente, los *bíoi* profanos lo son porque son profanizados. De manera que se crea una suerte de diferencial energético entre lo sagrado y lo profano, que tensa todo el campo social. El modo de orden se puede sostener en la medida en que en el modo de crisis se canaliza, se cataliza, se almacena, este diferencial energético, en la medida en que los vórtices hierogámico y sacrificial *tensan* la superficie social, le dan relieve.

Todo esto es, insistimos, al mismo tiempo del orden de lo religioso y de lo político. Porque de hecho los *bíoi* sagrados lo son en la medida en que ostentan poder, en la medida en que se les otorga ese poder, en que se *cree* que lo tienen, que lo absorben, que lo desprenden, que lo contagian. Como nos ha mostrado René Girard, la clave del mecanismo sacrificial es que la víctima, al ser sacrificada, absorbe las fuerzas del mal y las devuelve transformadas en fuerzas del bien, transmuta las energías maléficas, desintegradoras, destructivas, en energías benéficas, integradoras, constructivas.[500] Esto es el poder catártico, pero también anártico, que no es tanto de los *bíoi* sagrados en sí como del conjunto de la MHS, aunque la tendencia es a *creer* que ellos ostentan este poder. La creencia religiosa se reduce en última instancia a esto.

El desconocimiento de este mecanismo, la dificultad para comprender cómo opera la MHS, implica que se haga responsable a la víctima o a su

sublimación, la divinidad, de sus efectos. Tanto para bien como para mal. Que se la demonice o se la divinice. En definitiva, que se la considere la fuente de lo sagrado, la fuente del poder. De ahí que hayamos dicho que es la propia MHS la que produce todas las nociones trascendentes, que además se proyectan en determinados *bíoi* o pseudo-objetos, a los que se considera encarnación del mal o del bien, de la divinidad maléfica o benéfica. No se sacrifican víctimas *al* dios, sino que, antes que nada, se sacrifica *el* dios mismo. O mejor, el dios se crea precisamente *sacrificando* a la víctima, *haciéndola sagrada*.[501] Pero este proceso hay que entenderlo en el contexto de largas tradiciones rituales. No sucede de la noche a la mañana. Se trata de procesos progresivos de disyunciones y conjunciones, de separaciones y fusiones de lo inmanente y de lo trascendente, del cuerpo y el alma-espíritu. De ahí que no solo el ritual HS y los seres inmanentes que lo protagonizan adquieran poder, sino también sus emanaciones trascendentes, que como decimos son una y otra vez separadas y reintegradas en sus referentes inmanentes.

Pues bien, hay que ver en esta distinción entre lo inmanente y lo trascendente uno de los motivos de la disociación entre el poder religioso y el político. No es una casualidad que esta separación entre poder y religión haya tendido a producirse en ámbitos culturales en los que ha predominado la idea de un dios trascendente, abstracto, desencarnado. Esta forma de entender lo sagrado ha sentado las bases para la separación de un poder terrenal y un poder celestial, de un poder inmanente y un poder trascendente, de la política y la religión. Pero, como sabemos, inmanencia y trascendencia no son más que dos caras de la misma moneda, como realismo o materialismo e idealismo. Las religiones monoteístas con nociones de divinidad trascendentes son aquellas en las que más fácilmente se ha podido disociar el poder inmanente y el poder trascendente, y así ha podido distinguirse más netamente el poder político y el poder religioso.[502] Pero esta separación es, insistimos, artificial. Es disyunción sin conjunción, y por lo tanto parte de la estrategia de la MHS. En realidad poder y religión siguen operando de manera conjunta. La religión sigue teniendo poder y el poder sigue siendo religioso.[503] Pero detrás de las bambalinas. Y de forma no declarada. Pero sigue siendo en realidad lo que mueve a las sociedades, se quiera o no, se reconozca o no.

Solo hay que observar la estrecha vinculación entre poder e inmortalidad para entender hasta qué punto el poder-religión es unitario. Hemos

mostrado cómo el juicio póstumo es una forma sustitutoria de ritual HS, cómo ambos son vórtices en los que confluyen lo religioso, lo político, lo moral y lo económico. Nos extenderemos sobre este tema cuando hablemos del autosacrificio, pero ahora solo queremos apuntar la íntima vinculación entre el poder y la religión, y cómo esta vinculación se pone especialmente de manifiesto en el fenómeno de la inmortalidad. En efecto, la creencia en la vida después de la muerte ha sido uno de los mecanismos de sometimiento político-religioso más poderosos. La vida del alma recompensaría los sufrimientos de la vida terrenal, hasta el punto de que solo la merecerían aquellos que se sacrificasen en esta vida. Vemos cómo está aquí implícita la idea del intercambio entre la vida y la muerte, la idea de que es necesario dar en esta vida para tener derecho a recibir en la otra. Es evidente que esta ha sido desde hace milenios una de las estrategias centrales del sometimiento político y religioso. Pero también en buena medida económico, como hemos visto al tratar del juicio de los muertos. Toda la actividad productiva, económica, laboral, está impregnada de lo sacrificial, de las nociones de sacrificio y autosacrificio, ofrenda, tributo, acumulación de un excedente que nos sobrevive, intercambio simbólico, etc.

La noción de inmortalidad es una de las claves de bóveda que sostiene todo el sistema de poder-religión. Como sabemos, el Antiguo Egipto ha jugado un papel importante en esto, retomado por la tradición judeocristiana. En general lo que se puede observar en la tradición occidental, por lo menos hasta el Renacimiento, es una suerte de asimetría fundamental en la que la vida está supeditada a la muerte, o si se quiere, a la vida después de la muerte. Lo que no es otra cosa que la supeditación de la mortalidad de los *bíoi* a la inmortalidad relativa de las *zoés*. Esta profunda vinculación entre inmortalidad y poder seguirá dominando todo el pensamiento occidental hasta la Ilustración. Y lo sigue haciendo ahora, aunque de una manera menos explícita. Ahora la muerte se ha fusionado con la vida de tal manera que entre ambas apenas hay distinción. A fuerza de querer negar la muerte la cultura moderna ha hecho que la muerte se adhiera a la vida como un doble fondo que la acompaña en todo momento. La vida moderna apesta a muerte por sus cuatro costados.

6.3. La transgresión como privilegio

"Se concede a los soberanos grandes prerrogativas paralelas a las prescripciones tabúes impuestas a los hombres vulgares."[504]

Hemos visto como la MHS está gobernada por la paradoja de que las prohibiciones se sancionan precisamente con sus transgresiones. Si los *bíoi* sagrados terminan siendo divinizados es, *antes que nada*, tanto en el sentido evolutivo como prioritario, porque son transgresores de las prohibiciones que los *bíoi* profanos sí están obligados a respetar.[505] Mircea Eliade nos habla de los sacrificios humanos que se practicaban en Assam, en la India aborigen, durante el festival anual de la diosa Durgâ-Kâmakhyâ. Sobre los voluntarios para ser víctimas de estos sacrificios, dice que

"a partir del momento en que proclamaban su intención de dejarse sacrificar, se convertían en personajes casi sagrados y se ponía todo a su disposición; podían, en particular, disponer de todas las mujeres que desearan."[506]

Pero también hemos visto que el sacrificio en sí es una transgresión, solo que una transgresión permitida en la medida en que es cometida por la *zoé*, y como una manera de confrontar, contener, castigar, la transgresión de los *bíoi* sagrados. Así, los sacrificadores, sean estos la comunidad en su conjunto o las figuras en las que se delega esta función, tienen el privilegio de transgredir impunemente las prohibiciones, en la medida en que solo así se pueden castigar las transgresiones de los *bíoi* sagrados. De manera que, como vemos, tanto los *bíoi* sagrados como determinados *bíoi* profanos, que en la práctica tienden a coincidir con los *bíoi* sagrados precisamente por esta impunidad transgresora, tienen el privilegio de ser transgresores excepcionales.[507] Víctimas y verdugos acaban confundiéndose en lo que se refiere a esta impunidad transgresora, el menos antes del sacrificio para las víctimas. Esto recuerda lo que hemos dicho sobre la afinidad entre el tema del sacrificio y el de la rivalidad y la lucha. Y esto que decimos para el sacrificio vale también en cierto modo para la hierogamia, si bien la dimensión punitiva, que en su límite es la de dar muerte, corresponde únicamente al sacrificio. Aquí vemos otra vez la asimetría constitutiva de ambos actos a la que nos venimos refiriendo.

Pero además vemos aquí cómo la distinción entre comunidad sacrificante y casta sacrificadora o verduga es fundamental. En la práctica, en concreto en esta práctica de la transgresión, el sacrificador tiene más que ver con la víctima que con la comunidad sacrificante. Tanto la víctima —porque ya lo

es o porque se la obliga a serlo—, como el verdugo, comparten este carácter transgresor y por lo tanto sagrado, frente a la comunidad sacrificante profana, que ha de respectar las prohibiciones. Esta es una distinción fundamental para comprender cualquier régimen de poder-religión, para entender que lo que caracteriza a las castas que ostentan el poder-religión es precisa y necesariamente esta transgresión. Y en definitiva para comprender por qué el poder-religión puede tan fácilmente deslizarse hacia la criminalidad y la corrupción. Su esencia es ya la criminalidad, solo que una criminalidad permitida, necesaria, impune, en la medida en que es del orden de la *zoé*. Pero de ahí a que esa criminalidad deje de ser por el interés general y se ponga al servicio de los intereses de una minoría solo hay un paso. Además, esta distinción entre élite sacrificadora y masa sacrificante es importante, en la medida en que la primera está caracterizada por la acción y la segunda por la pasión. La primera *produce* el espectáculo que se ofrece en el escenario del poder-religión, mientras que la segunda es su espectadora.

En suma, teniendo en cuenta lo que hemos dicho de la vinculación entre lo sagrado y el poder, si hay una característica fundamental de este es precisamente tener el privilegio de transgredir impunemente las prohibiciones. Pero si esto es así es porque esta transgresión es sagrada, es en su origen la forma en que se sancionan las otras transgresiones, las profanas. Casi podríamos decir que este es el privilegio por excelencia del poder, el pago a todos los sacrificios que requiere, la contrapartida que el demonio paga a cambio de venderle el alma. El poderoso no solo no tiene que pagar por su transgresión como el resto de los hombres, sino que se le paga con el privilegio de poder transgredir impunemente las prohibiciones que sí afectan a los demás. Así se transforma hasta cierto punto en un *bíos* sagrado, que no deja de ser en última instancia una víctima en ciernes amenazada con ser sacrificada. El poder emana finalmente, como veremos para el caso de los regicidios, de un sacrificio diferido, y en su caso, redimido.

De manera que una línea muy fina separa al transgresor malo del transgresor bueno. Apenas hay diferencia "entre el criminal y el tirano, entre el infractor y el monarca despótico. Se da una especie de simetría, de parentesco entre el criminal y el déspota".[508] En efecto, Michel Foucault afirma que uno está "por debajo" de las leyes y otro "por encima" de ellas. Esto es lo mismo que decíamos de la distinción de lo humano y lo animal,

que se sitúa por debajo, y de lo humano y lo divino, que se sitúa por arriba. El filósofo francés añade que el déspota es un "criminal por estatuto" mientras que el criminal es un "déspota por accidente".[509] Esto nos lleva de nuevo a la *kerostasia* y a reconocer en la rivalidad mimética, en las ELAs recíprocas, uno de los polos entre los que oscila permanentemente la MHS.

Esta simetría entre el transgresor bueno y el transgresor malo pone de manifiesto hasta qué punto es prácticamente imposible que pueda darse una revolución pacífica, en la medida en que todo *statu quo* depende de la violencia que lo instaura y solo puede ser transformado en la medida en que a esta violencia se le opone otra violencia de signo contrario. Pero también hay que reconocer que este equilibrio de fuerzas que constituye todo poder contiene una dimensión ideológica y moral, de manera que una de las claves de cualquier transformación del *statu quo* pasa también por mostrar hasta qué punto la transgresión inherente al poder es maléfica o benéfica, hasta qué punto el monopolio y el recurso a la violencia son legítimos. De ahí la importancia de mostrar, como estamos haciendo aquí, no solo que el poder es esencialmente transgresor, sino además que esta transgresión puede ser más o menos moral, más o menos buena o mala, y que esto es siempre una apreciación relativa, algo que se escenifica, se percibe, se resiente, se comparte, etc. Esto supone también subrayar la dimensión no solo moral sino también religiosa de todo poder. En otras palabras, el poder es siempre inseparable de una dimensión trascendente, y esta remite en última instancia al enmascaramiento relativo de la transgresión que comporta. Esto es también una manera de desmontar dicho poder, de desactivarlo, de *traerlo de vuelta a la tierra*.

Hay que insistir en que la dicotomía entre prohibición y transgresión, entre profano y sagrado, es fundamental para entender el poder. Incluso en contextos en que hay una relativa profanización del poder-religión. El poderoso es por definición el que transgrede las prohibiciones, sea justificada o injustificadamente, sea impunemente, o sea que pague finalmente por ello, como veremos en el caso de los regicidios. Por otro lado, sabemos que las transgresiones suponen una suerte de supervivencia, aunque sea de manera puramente simbólica, de regímenes en los que dichas transgresiones todavía no eran tales. Esto afecta también al poder en lo que respecta a su continuidad temporal, a la encarnación en las figuras del poder inmanente del poder sagrado trascendente, que se remonta a menudo a actos

más o menos míticos de fundación. Esta supervivencia en el ámbito de lo sagrado de aquello que antes era permitido en el ámbito de lo profano se corresponde al mismo tiempo con una distinción socio-política entre las prohibiciones que afectan a los miembros normales y los privilegios transgresores de las élites.[510] De ahí que una de los elementos fundamentales de las celebraciones transgresoras, desde las saturnales hasta los carnavales, sea la inversión de los roles sociales.[511]

Un ejemplo de estos privilegios es la práctica de la poligamia, que abunda en nuestra tesis de que la sexualidad y su control ritual —en última instancia, mediante el ritual hierogámico—, está en el núcleo del régimen social y político.[512] Así, como ha mostrado Wilhelm Reich en *La irrupción de la moral sexual* basándose en los estudios de Bronisław Malinowski, los jefes de los trobriandeses son los únicos que pueden practicar la poligamia, mientras el resto de los miembros de la tribu deben limitarse a la monogamia.[513] Como sucede con todo en la MHS lo que hay que subrayar es que poligamia y monogamia no son simplemente dos regímenes distintos que se dan en unas comunidades o en otras de manera exclusiva, sino que se dan al mismo tiempo en un mismo régimen, siendo esta distinción una de las que articula las jerarquías sociales y de poder. Jerarquías que además, como vamos a ver a continuación, suelen venir acompañadas de determinadas formas de circulación de la riqueza. La misma lógica del privilegio transgresor asociado al poder-religión afecta al incesto: "la misma regla que proscribe el incesto debe prescribirlo a alguien determinado" afirman Gilles Deleuze y Félix Guattari.[514] La excepción confirma la regla, tanto en el sentido temporal como espacial, tanto en el social o estamental como, a fin de cuentas, en el sentido estructural o mecánico, esto es, el de la MHS.

6.4. La jerarquía social como *hierarquia*

"En el sacrificio, el círculo de los que pertenecen al grupo se aísla de los extraños y, mediante el papel que cumple cada uno de los participantes en el desarrollo del ritual —desde los reiterados «comienzos», pasando por la oración, el sacrificio, la desolladura y el despedazamiento, hasta el asado y, sobre todo, la repartición de la carne— se expresan unas estructuras sociales muy complejas. [...] En este sentido, la comunidad sacrificial

constituye el modelo de una sociedad jerarquizada y basada en la división del trabajo. Así pues, la organización que se pone de manifiesto en la fiesta tiene suma importancia social y debe ser acatada a rajatabla."[515]

De todo lo que venimos diciendo se sigue que la jerarquía social se inscribe en esta vinculación del poder y la religión. Recordemos que el término jerarquía proviene de ιεραρχία (*hierarquia*), 'orden o gobierno sagrado'. Y además, que en la jerarquía social juega un papel fundamental lo que acabamos de decir: que el poder tiene el privilegio de la transgresión.

Hasta ahora hemos hablado de la MHS en términos relativamente simples en lo que respecta a lo social. Hemos tratado sobre todo de la distinción entre *bíoi* sagrados y profanos. También hemos mostrado la distinción entre casta sacrificadora y comunidad sacrificante. Estas son las categorías fundamentales, pero a partir de ellas podríamos encontrar infinitos matices. La MHS articula todas estas categorías, y con ellas las jerarquías sociales, precisamente en la medida en que regula, no solo lo que se puede y no se puede hacer, sino también quién puede o no puede hacer determinadas cosas en determinados momentos y en ciertos grados. Así, la participación en el ritual HS es un factor fundamental, y esta participación implica el privilegio, el prestigio, la desigualdad, los distintos escalafones, en definitiva, la jerarquía social.

Esto vale para los distintos actos que componen la máquina. Pero se aplica en particular a los consumos gozosos. Los banquetes sacrificiales son centrales a la hora de establecer las jerarquías sociales, en la medida en que asignan a los distintos participantes distintas partes de las víctimas. Y en estos repartos la dimensión simbólica es central. Son particularmente importantes en el caso de botines de guerra al final de campañas militares, momento en el que también se celebraban sacrificios excepcionales.[516] Y lo mismo podríamos decir del consumo erótico y sexual, y a su vez del privilegio de formar parte y de dar continuidad a altos linajes. Sabemos que una de las características de los verdaderos poderosos, desde siempre y hasta el día de hoy, es tener decenas de hijos desperdigados por ahí, que a su vez forman parte de sus estrategias de poder a distintos niveles. David Icke ha escrito sobre este tema en relación con la Familia Real Británica.[517]

En suma, es precisamente a través de la participación ritual en el mecanismo HS como se materializan las estructuras y las jerarquías sociales. Los símbolos del poder son antes que nada símbolos HSs. De la

misma manera que el *bíos* sagrado no *deviene* tal, sino en la medida en que es *sacralizado* ritualmente, de la misma manera la jerarquía social es antes que nada un ritual en el que los distintos *bíoi* participan, de manera más activa o más pasiva, pero en algún grado. En definitiva, se trata de roles sociales de una suerte de teatro que lo abarca todo, que unos individuos y otros se reparten y encarnan en función de las circunstancias. El profundo simbolismo que tienen todavía hoy las estructuras y jerarquías sociales y políticas se debe en última instancia a este papel del ritual en su fundación y renovación. La fragilidad y la superficialidad que hoy pueden observarse en las relaciones sociales se debe interpretar en parte desde esta perspectiva, como consecuencia de la desintegración de la MHS tradicional, y en la medida en que otras modalidades de máquina están en proceso de consolidación.

Para ilustrar cómo la rivalidad y la jerarquía sociales están implícitas en el sistema HS podemos observar el Maki, un ceremonial practicado en la isla melanesia de Malekula, que abarca períodos de quince a treinta años. En estos ceremoniales, en los que se sacrifican jabalíes, se podían ofrecer también excepcionalmente sacrificios humanos como signo distintivo de estatus social.[518] A esto nos referíamos anteriormente al decir que distintos tipos de sacrificios se superponen, que las sustituciones se producen por superposición, en contra de lo que el término parece indicar. Sí hay sustituciones, pero, hasta que se producen, distintas formas sacrificiales se superponen, conviven. Como señala Joseph Campbell, los rituales Maki fomentan

"la fama personal y la ambición del individuo porque es un rito de un tipo extremadamente competitivo, en el cual los hombres de la aldea, criando y sacrificando innumerables jabalíes, compiten por estatus tanto en este mundo como en el próximo."[519]

La mitología que acompaña a este ritual dice que los difuntos que viajan a la tierra de los muertos deben ofrecer a la guardiana "un jabalí criado con sus propias manos y consagrado ritualmente una y otra vez en las ceremonias de Maki". Vemos aquí una variedad mucho más simple del tema del juicio póstumo, pero que en el fondo responde a la misma lógica de continuidad entre los sacrificios que se ofrecen en vida y los que se ofrecen tras la muerte:

"Se gana un poder mágico según el sacrificio que se hace. Por supuesto, el sacrificio final es uno mismo; sin embargo, incluso el valor de este

sacrificio debe medirse según los otros sacrificios llevados a cabo a lo largo de la vida y los hechos por los supervivientes de uno en la fiesta mortuoria. […] La bestia ofrecida es un quantum capturado de poder divino, que, a través de su sacrificio, se integra con el dador. El dador, por así decir, escala los peldaños de su sacrificio. Y el Maki es una gran escalera de tales peldaños."[520]

Aquí se percibe ya la estrecha vinculación entre sacrificio y autosacrificio, de la que hablaremos cuando nos ocupemos de la MHS capitalista. Pero sobre todo lo que nos interesa subrayar es que el sacrificio es, por así decirlo, gradual, y es esta gradación la que articula las jerarquías sociales.

Hemos visto cómo el incesto y la poligamia son algunos de estos privilegios de los que disfrutan los poderosos, y que los distinguen del resto de los miembros de las comunidades.[521] En el fondo esta es la distinción que hemos establecido desde un principio entre *bíoi* sagrados y profanos. También hemos visto el papel central que el incesto juega en la hierogamia. En suma, lo que estamos intentando mostrar es cómo las jerarquías sociales responden a la lógica de la MHS y cómo los jefes, los sacerdotes, los líderes, del tipo que sean, heredan en algún grado esta dimensión transgresora de los *bíoi* sagrados. Lo importante es entender en qué consiste la distinción entre el poderoso y el que no lo es, cómo esta distinción remite a la del *bíos* sagrado y el profano. Esta distinción es la de dos categorías marcadamente distintas, por más que en determinados contextos sociales tienda a difuminarse, pero sin hacerlo nunca del todo, sin que deje de existir una suerte de solución de continuidad entre ambas. Por más que la propaganda o la mitología del sistema lo oculte, como ocurre con el sueño americano. En otras palabras, en todo campo social hay una asimetría constitutiva, una suerte de tensión energética que lo atraviesa, que en última instancia es la mecánica de transferencias LAs y el papel protagonista que desempeñan los *bíoi* sagrados en ella. Lévi-Strauss nos ha hablado de este tipo de asimetrías, que afectan a los intercambios de dones y contradones, que hacen circular socialmente la riqueza de una determinada manera, que sirven a la ostentación prestigiosa de esta riqueza, que establecen diferenciales de prestigio, que en definitiva son los signos de las jerarquías sociales, y en última instancia símbolos sustitutorios en el marco de la MHS. En otras palabras, el simbolismo del *bíos* sagrado es el paradigma de todos los símbolos de poder y de jerarquía social, con independencia de la complejidad social, del grado de sustitución HS, de los diferentes regímenes

de distinción entre lo sagrado y lo profano, del grado de profanización del poder-religión.

Esto lo vemos en el caso de los tarau de Manipur (India), en el que esta asimetría estructural se pone de manifiesto en que existen "familias que sacrifican búfalos y familias que sacrifican marranas", siendo las primeras más prestigiosas que las segundas. Cada una de las familias intercambia el animal que le corresponde, y este diferencial sacrificial, si podemos llamarlo así, lleva aparejado un diferencial de prestigio. Pero lo importante es que es el ritual mismo el que muestra y reproduce las jerarquías sociales, el que las produce y reproduce. En correspondencia, las familias que sacrifican búfalos aceptan a las hijas de las que sacrifican marranas, pero no al contrario, pues las mujeres se inscriben también en esta mecánica de intercambio asimétrica.[522] En otras palabras, el orden social impone que las mujeres, en cuanto forma de riqueza, circulen preferentemente en un sentido en lugar de en el otro, es decir, desde el polo inferior hacia el polo superior jerárquico del sistema. Este ejemplo nos muestra cómo la distinción entre *bíoi* sagrados y *bíoi* profanos, que tiende a ser más neta en el modo de crisis, se difumina en el modo de orden, conservándose en todo caso en forma de asimetría en el flujo de circulación de la riqueza, en este caso de las mujeres. Esto es clave para comprender que todo régimen de poder-religión se basa en producir y reproducir estas asimetrías, sea en forma de mujeres, de oro, de petróleo o de dinero. Además, es importante comprender que esta circulación asimétrica se corresponde con un diferencial transgresor, si se nos permite, de nuevo, la expresión. Pues en última instancia esta circulación privilegiada de las mujeres en un sentido hace posible la poligamia, entendida como una forma transgresora con respecto a aquellos que no se lo pueden permitir. Lo mismo se podría decir de la captura de esclavos, de la guerra saqueadora del petróleo o el oro.

En otras palabras, lo que estamos intentando mostrar con este ejemplo de los tarau es cómo las instituciones sociales remiten en última instancia a la MHS, que sigue actuando de manera implícita aunque no se den el sacrificio y la hierogamia de manera explícita. Como hemos hecho con las nociones de naturaleza y cultura, de inmortalidad y mortalidad, lo que estamos tratando de mostrar es que las nociones de transgresión y de prohibición se dan en una relación dialéctica, complementaria, pero también asimétrica, como articuladoras dinámicas del orden social, político, religioso y moral. Veremos la importancia de este dinamismo en las

relaciones entre prohibición y transgresión cuando analicemos cómo, de la misma manera, la MHS sigue implícita en el régimen capitalista, cómo rige de manera específica el ritual mercantil. También, cómo toda la lógica del sistema capitalista se puede entender en el mismo sentido, como una estructura asimétrica de circulación de la riqueza, en el marco del vaivén entre el modo crisis y el modo orden. Transgresión que instaura un régimen específico de prohibiciones, como por ejemplo la Segunda Guerra Mundial y el acuerdo de Bretton Woods.

La poligamia sería por lo tanto, según nuestra interpretación, una suerte de vestigio de rituales hierogámicos u orgiásticos, que se habría ido institucionalizando, que habrían ido haciéndose permanentes, y al mismo tiempo articulando las jerarquías sociales y la circulación de la riqueza. La ofrenda de mujeres para hierogamias y/o sacrificios se habría ido sustituyendo progresivamente por su ofrenda ritual y puntual, como en el caso de la prostitución en templos previa al matrimonio, o el derecho de pernada, después por su intercambio, y así sucesivamente hasta llegar al sistema de la dote. Pero estas sustituciones, insistimos, se superponen, de manera que el intercambio de mujeres y el intercambio de dotes o de regalos en múltiples sentidos son al mismo tiempo sustituciones, unas con respecto a otras, y todas con respecto a sacrificios-hierogamias primordiales que tienden progresivamente a desaparecer.[523]

Si hablamos sobre todo de intercambios de mujeres es porque estos tienden a darse en regímenes patriarcales, los más habituales, de los que contamos con más fuentes, en los que el papel activo, violento, sacrificial, tiende a ser encarnado por los hombres, y el elemento pasivo, erótico, hierogámico, tiende a ser encarnado por las mujeres. Es decir, en estos regímenes predominantemente patriarcales los hombres tienden a ser subjetivizados y las mujeres objetivizadas por la máquina social. En suma, la dote no se intercambia simplemente por la mujer, o en su caso por el hombre, sino que se superpone como una forma de intercambio de un tipo a otra forma de intercambio de otro tipo, siendo una de ellas las mujeres o los hombres mismos, relativamente objetivizados. Lo que significa también que las dotes son compensaciones de las asimetrías que impone un determinado régimen, patriarcal o matriarcal.

Esto es lo que está en la base de nuestra interpretación, según la cual, las nociones de matriarcado y de patriarcado deben ser consideradas como polos teóricos que en la práctica nunca se dan de manera exclusiva, en la

medida en que los regímenes patrilineal, patrilocal, matrilineal y matrilocal se combinan de distintas maneras, y además se ven compensados por intercambios de otro orden que se superponen. En otras palabras, decir que un régimen es patriarcal o matriarcal es no decir nada, sino se habla al mismo tiempo de toda la serie de intercambios que se suman y se superponen a lo patri o matrilineal y lo patri o matrilocal. Si no se habla de los tipos, frecuencias, cuantías, etc., de las dotes y de otros servicios, prestaciones, derechos y deberes que acompañan a las definiciones básicas, *científicas*, de lo patriarcal y lo matriarcal. De ahí que estos términos sean tan polémicos y que nosotros siempre hablemos de regímenes más o menos patriarcales o matriarcales.

Esta noción de asimetría en la circulación de la riqueza es crucial. El estudio clásico de Lévi-Strauss sobre las "estructuras elementales del parentesco" presenta conclusiones que nos son de gran utilidad. Según el antropólogo franco-belga hay modalidades de intercambio cerradas y otras abiertas, hay unas que tienden a la endogamia y otras a la exogamia, hay unas que fomentan el aislamiento de los clanes y otras que incentivan la formación y la cohesión de grupos cada vez más amplios.[524] Hemos de recordar que la prohibición del incesto es más social que biológica. Esto significa que, como decíamos en general de la prohibición y la transgresión, la prohibición del incesto es dinámica, progresiva, articuladora de las jerarquías sociales. Es decir, las reglamentaciones sociales prohíben diferentes tipos de incesto —entre padres e hijos, entre hermanos, entre tíos y sobrinos, entre primos— en función de las diferentes estructuras sociales, en función de los diferentes equilibrios que se producen entre linajes y alianzas, en función de los excedentes de que se dispone, en función de las coyunturas económicas y políticas.[525] Todo esto confirma lo que decíamos: que la moral es el resultado de la moralización, que está en función del resto de relaciones sociales, materiales, económicas, etc.

Pero lo que nos interesa sobre todo subrayar es que, como forma fundamental de intercambio, los matrimonios inciden de manera muy significativa en la forma en que circula la riqueza, y por lo tanto en su redistribución, en la reproducción, la intensificación o la disminución de las jerarquías sociales. Modalidades de parentesco más abiertas, más exogámicas, generan ciclos más extensos, tanto en el sentido espacial como en el temporal. Es verdad que implican un mayor riesgo de que no puedan cerrarse y compensarse por completo.[526] Pero al mismo tiempo hacen

posible jerarquías y estructuras de poder más extensas, lo que supone *zoés* más poderosas.

De la misma manera, y siguiendo lanzando ideas sobre la MHS capitalista, el objetivo principal del crédito no es que el deudor lo devuelva, sino que esta forma de intercambio opere como mecanismo de poder, como extensión del campo de influencia de una determinada *zoé*. Piénsese en la *zoé* judía extendiéndose en el seno de otras *zoés*, en buena medida mediante este tipo de mecanismos crediticios, financieros, publicitarios, espectaculares. Pero lo mismo podríamos decir de la *zoé* templaria o de la *zoé* jesuítica. Lo que busca el crédito es, una vez más, que se produzca una suerte de salto, de interferencia, entre los distintos planos de intercambio que se solapan, que el crédito no pueda ser devuelto y así tenga que pagarse con otra moneda: territorio, soberanía, "libra de carne", etc. En estas superposiciones y transferencias entre distintos planos, pero también en los saltos que se producen en el modo crisis, está la clave para comprender el poder-religión en las distintas épocas, y cómo este se transforma.

Existen distintas modalidades de intercambio de bienes —trueque, compra-venta, contraprestación de servicios, crédito, etc.— y unas y otras significan distintas formas de vinculación del grupo, distintas modalidades de confianza y de compromiso mutuo, distintas formas de transferencia LA, distintas formas de cohesión social. Pues bien, la mecánica es la misma en el caso del intercambio matrimonial. Existen diferentes formas de intercambio matrimonial y estas suponen igualmente distintas formas de vinculación social.

"Si se prefiere otra imagen, podrá decirse que el matrimonio con la hija de la hermana del padre se opone a las demás formas de matrimonio entre primos cruzados, del mismo modo en que una economía fundada en el intercambio al contado se opone a las economías que practican operaciones a plazos."[527]

En otras palabras, lo que está implícito, tanto en los intercambios de mujeres o de otros miembros del grupo, como en los intercambios de bienes —siendo los primeros, como ha propuesto Wilhelm Reich, en parte antecedentes de los segundos— es una lógica de jerarquía social, política, religiosa y moral. En paralelo al intercambio de mujeres se da en muchas culturas el de esclavos. Pero si estamos poniendo el acento en el primero es porque este nos permite entender mejor cómo la mecánica HS atraviesa todo el orden social. En suma, lo que está en el trasfondo de todo lo que

estamos diciendo es la mecánica HS. A fin de cuentas, todos los intercambios son sustituciones HSs, mitigaciones, redenciones, rescates, de rituales que en última instancia consistían en el goce y la violencia excesivos. Y en los que se vuelve a recaer en la medida en que el orden social se acerca al vórtice de la crisis.

6.5. El poder-religión

"Entre un cuerpo inmortal y un cuerpo mortal no hay más que una diferencia... uno es activo, y el otro pasivo... uno es libre y gobierna... el otro es esclavo y sufre el impulso."[528]

En lo que hay que insistir es en que el poder y la religión son momentos inseparables de lo que hemos llamado el poder-religión, que solo se puede entender en todo su alcance, en su sentido más profundo, de esta manera integral, y que en última instancia opera mediante la mecánica HS.[529] También la moral es inseparable de este complejo, moral que, como hemos dicho, es un producto de la misma MHS, un resultado de los procesos de moralización. Así, se puede decir que *la moralización es la continuación de la política por otros medios*, pero también que *la política es la continuación de la moralización por otros medios*.[530] O simplemente que lo moral, lo político y lo religioso son distintas dimensiones de una misma MHS.

William Robertson Smithson ha llamado la atención sobre esta vinculación profunda entre religión y poder en las primeras instituciones religiosas.[531] Nuestra tesis es que esta vinculación entre ambas no deja de ser efectiva nunca, aunque sea de manera implícita, aunque se esconda detrás de bambalinas. Lo que ocurre es que, en el contexto de un proceso de profanización, como el que se da en Occidente sobre todo desde la Ilustración, aparecen todo tipo de instituciones que tienden a funcionar en el marco del ámbito profano o de orden, pero que siguen de hecho supeditadas al ámbito sagrado o de crisis. Nos extenderemos sobre este tema posteriormente, cuando nos ocupemos del papel que desempeñan las sociedades secretas, como depositarias y continuadoras de una tradición religiosa milenaria que sigue operando tras las máscaras de las instituciones seculares.

Si el ejercicio del poder es uno de los elementos fundamentales de la MHS es porque esta tiene como cometido fundamental dominar a los *bíoi*, en el marco general de la dominación de la naturaleza. Lo importante es comprender que, aunque los protagonistas de los rituales son los *bíoi* sagrados, estos son solo intermediarios para la dominación de los *bíoi* profanos, todo ello en el contexto de su inscripción en *zoés* culturales.

Toda relación de dominación consiste en intercambios recíprocos, esto es, está conformada por fuerzas de acción y de reacción, por transferencias y contratransferencias. La transferencia más patente es la de amenaza a los dominados por parte de los dominadores, pero esta puede invertirse en un

momento determinado si las circunstancias lo fomentan. Esto es lo que la MHS conjura en las crisis, precisamente catalizando de manera artificial esta inversión, de manera que las fuerzas de oposición, de resistencia, puedan ser canalizadas, desviadas, invertidas, neutralizadas, convertidas en inofensivas. Esta es la base de los programas de contrainteligencia. Para ello una de las estrategias básicas de la MHS es transformar estas energías de oposición en pura representación, en fiesta, en farsa, en excepción, en caos y transgresión controlados. Esta es la inteligencia de la MHS, que en buena medida es una inteligencia social, tradicional, que no pertenece solo a los agentes que la activan, a las castas de iniciados que conservan celosamente el conocimiento y la práctica de esta mecánica. Hemos visto que la fuente que alimenta la máquina y la cultura en general es el exceso natural, que este exceso natural puede ser identificado con un principio vital inmortal. Pues bien, también se puede considerar en cierto modo que la naturaleza es sujeto, en la medida en que contiene la energía fundamental que activa los procesos recíprocos y complementarios de subjetivización y objetivización en que consiste el poder-religión.

Volviendo a la esencia de la MHS, el *bíos* sagrado es divinizado porque adquiere poder, porque concentra, contiene y desprende ese poder, este principio vital excesivo, inmortal. Recordemos lo que hemos dicho de la ELA excesiva, que en definitiva es lo que encarna y contiene lo sagrado. René Girard lo ha mostrado con gran lucidez: es la violencia la que constituye lo sagrado. O como lo ha interpretado su seguidor Jean-Pierre Dupuy, "[l]o sagrado *contiene* la violencia, en los dos sentidos de la palabra".[532] Lo sagrado lo es porque conjura la violencia, porque le pone límites, pero también porque está constituido de violencia, porque "contiene" esta violencia en su interior, por así decirlo. Y esto supone que religión y poder son una misma cosa.

A lo largo de este trabajo estamos intentando mostrar cómo, en el marco de la MHS, la fosa y el altar, lo ctónico y lo uranio, lo inmanente y lo trascendente, etc., se complementan.[533] La ambivalencia HS se inscribe en esta lógica dicotómica. El *bíos* sagrado es visto primeramente como maléfico, porque se cree que es el responsable de la crisis, el culpable de todos los males que afectan al grupo. Pero posteriormente pasa a ser visto como benéfico, porque su sacrificio trae de nuevo el orden y la cohesión del grupo, la fertilidad de la tierra, la abundancia de la caza, etc., de lo que igualmente se le hace responsable. De esta ambivalencia fundamental, sin la

que no se entiende el fenómeno social en todo su alcance, nos ha hablado con lucidez René Girard:

"Incluso si, a final de cuentas, la víctima fundacional pasa por ser bienhechora, salvadora, aparece primero forzosamente como «debiendo ser asesinada» por criminal execrable, infinitamente temible."[534]

El mecanismo HS puede enfatizar más su dimensión inmanente o trascendente, su dimensión maléfica o benéfica, su dimensión política o religiosa, según se exploten más los efectos posteriores o anteriores del ritual, según en qué estadio de sustitución se encuentre. Pero en última instancia la mecánica es la misma. Se trata de dos polos entre los que oscila el mecanismo en función de las circunstancias.

Esta identidad estructural entre lo religioso y lo político ha sido señalada por Carl Schmitt, en particular en lo que respecta a la afinidad entre los conceptos teológicos y los jurídicos.[535] Resumiendo, la política es en última instancia teología y la teología es en última instancia política. Hablar de una o de otra por separado, de manera independiente, es no comprender hasta qué punto ambas son dos momentos de una misma cosa, que en última instancia es el manejo de la MHS. Cualquier comprensión profunda de la religión y del poder, de la teología y de la política, solo se puede alcanzar considerándolas de manera conjunta, como teología política o como política teológica.[536]

Una vinculación similar entre poder y religión puede observarse también en la obra de Max Weber, no solo en su obra clásica sobre el trasfondo protestante del capitalismo.[537] Weber ve también la violencia y la amenaza como la condición de la política, y en particular la coacción física, de la misma manera que la coacción psíquica sería la base del poder religioso.[538] Esto es decir con otras palabras lo que venimos defendiendo aquí. Así, las dos dimensiones de la violencia que estamos formulando —violencia patente o en acto y violencia latente o en potencia— se corresponden de manera aproximada con las nociones de coacción física y coacción psíquica de las que habla Weber.

En suma, el mecanismo HS es al mismo tiempo de orden político y de orden religioso. En base a él se van conformando, por sustitución y superposición, regímenes que en ocasiones pueden disociarse en un polo religioso y otro político. Pero ambos siguen operando de manera conjunta, en la medida en que la realidad sigue estando inscrita en la mecánica HS. En otras palabras, el poder y la religión son dos caras de la misma moneda.

En ocasiones pueden darse conflictos entre ambos polos. Pero de lo que se trata a menudo es de una transición de una forma de poder a otra, de un acomodo en los equilibrios de fuerzas, pero que no cambia mucho en la ecuación general, que consiste siempre en la dominación a través de mecanismos político-religiosos, es decir, a través de la MHS.

7. La monarquía y el Estado

7.1. La monarquía como sustitución hierogámico-sacrificial

"El Emperador es el único objeto de todos nuestros pensamientos. Sería su objeto, quiero decir, si lo conociésemos, si sobre él tuviésemos el mínimo conocimiento... El pueblo no sabe qué emperador reina y ni siquiera está seguro del nombre de la dinastía... En nuestros pueblos, Emperadores desde hace tiempo difuntos suben al trono, y como el que ya no vive más que en la leyenda, promulga un decreto cuya lectura el sacerdote realiza al pie del altar."[539]

Después de todo lo que venimos diciendo sobre las vinculaciones entre el poder y la religión, sobre su dimensión constitutivamente transgresora, después de los casos concretos de hierogamias y sacrificios que hemos recogido, a nadie le sorprenderá que la institución de la monarquía sea también una forma de sustitución HS, y que no pueda comprenderse en todo su alcance al margen de esta mecánica.

Como ha mostrado Robert Graves en *La Diosa Blanca* las ceremonias de coronación de muchos reyes antiguos eran al mismo tiempo regicidios-hierogamias:

"Originalmente el rey moría violentamente tan pronto como había tenido lugar el coito con la reina, igual que muere el zángano después de acoplarse con la abeja reina."[540]

Lo que estaba en juego aquí es lo que hemos denominado la encarnación hierogámica, la del alma o el espíritu del rey en el cuerpo de la reina. Pero también la profunda vinculación entre la muerte y el nacimiento, de la que vamos a tratar con más detalle al final de esta obra. Es como si el nuevo monarca no pudiese existir sin la muerte de su antecesor, actuando la reina como intermediaria entre ambos. Este es el sentido profundo de la expresión *el rey ha muerto, viva el rey* o *el rey ha muerto, larga vida al rey*. Se trata una vez más de la doble dimensión inmanente y trascendente de la cultura humana, que como hemos visto es producto de la MHS, y que se manifiesta con particular intensidad en la institución monárquica. En la medida en que la dimensión inmortal, trascendente, espiritual, es, como hemos mostrado, sobre todo la de la *zoé*; pero la MHS la proyecta sobre los

bíoi sagrados como intermediarios entre este nivel de la *zoé* y el nivel de los *bíoi* profanos. Si en muchas culturas los *bíoi* sagrados se han representado intuitivamente más grandes que los profanos es, creemos, por esto. Se esculpe o se pinta a los dioses mucho más grandes porque de hecho equivalen al conjunto de la *zoé*. Vamos a ver cómo la portada del *Leviatán* de Thomas Hobbes todavía responde a esta lógica.

El rey físico muere, pero el rey espiritual pervive, y la manera más evidente en que esta dialéctica se hace realidad es con la muerte del rey antecesor, una vez que su espíritu se encarna en la reina. O bien en forma de lucha a muerte entre antecesor y sucesor.

La estructura es similar en numerosos rituales, mitos, tragedias, etc. Es el caso del drama sueco *Bükkerwise*, vinculado a las ceremonias de brujería, en el que podemos apreciar varios niveles de sustitución HS:

"el macho cabrío de la víspera del Primero de Mayo era apareado con la Diosa, sacrificado y resucitado; es decir, la sacerdotisa se unía públicamente con el rey anual vestido con pieles de cabra y, o bien lo mataban luego y resucitaba en la forma de su sucesor, o bien sacrificaban en su lugar una cabra y su reinado se prolongaba."

Como afirma Graves, los Misterios menores de Eleusis respondían a la misma estructura, en este caso siendo el macho cabrío el representante de Dionisio, que se unía ritualmente a la diosa Tione, era sacrificado y resucitado.[541]

Sabemos que todo lo que tiene que ver con las luchas, las gestas, y después los certámenes deportivos, se inscribe en el marco de la MHS. Ya nos mostró Johan Huizinga en su *Homo ludens* hasta qué punto el *agon* está en la base de numerosos fenómenos rituales, teatrales, *lúdicos*, y de la cultura en general. Pues bien, es habitual que estos festivales agonísticos se produzcan en el contexto de hierogamias-sacrificios. Este habría sido el origen de certámenes deportivos tan famosos como los Juegos Olímpicos, cuyos premios más antiguos habrían sido precisamente la mano de las princesas y el acceso al trono.

En este contexto agonístico se inscribe la práctica del *regifugium* o 'fuga del rey', en la que el rey saliente era perseguido por los pretendientes al trono, y en su caso, asesinado.[542] Un aire similar de rivalidad, a medio camino entre el sacrificio ritual y la competición deportiva, se aprecia en el ritual de sucesión al trono de Malabar, en la India. Tras un reinado de cinco años los príncipes eran decapitados y su cabeza arrojada a una multitud de aldeanos

que luchaban por hacerse con ella para ganar el privilegio de sucederle los siguientes cinco años.[543] En ocasiones el ritual de sucesión al trono podía adquirir tintes verdaderamente bélicos, como en el caso de los jubileos de Calicut, en la India, en los que los pretendientes a ocupar el lugar del rey debían enfrentarse a una guardia real de cerca de 40.000 hombres.[544] En estos rituales de coronación volvemos a ver la afinidad entre el sacrificio, la guerra, el torneo caballeresco, hasta llegar a formas más ritualizadas de lo agonal. Las competiciones deportivas de hoy se derivan de esta tradición, aunque han sido muy profanizadas.[545] Pero esta dimensión HS sigue siendo la clave para comprender cómo son utilizadas como mecanismos de cohesión, catarsis, catalización de rivalidad entre naciones o ciudades, y en general ingeniería social. Pensemos en hasta qué punto los atletas de hoy operan como modelos éticos y estéticos, cómo el programa de desfertilización transhumanista utiliza a las musculosas atletas, que raramente veremos embarazadas o con un bebé en sus brazos.

James George Frazer ha mostrado cómo los primeros reyes romanos eran forasteros que accedían a una monarquía matrilineal derrocando a los reyes existentes y desposando a la hija del rey; y que a su vez eran derrocados por nuevos pretendientes o sacrificados. De ahí que la mayoría de los reyes romanos primitivos murieran de forma violenta o misteriosa. Se trata una vez más de una práctica que remite a un ritual HS en el que dos rivales luchan por obtener un común objetivo, en este caso al mismo tiempo la mujer y el poder real, dado el régimen matriarcal.[546] Poder y privilegio transgresor aparecen aquí otra vez vinculados, si tenemos en cuenta además que el pretendiente a menudo pasa de un estatus profano a otro sagrado o semisagrado.

A propósito del trasfondo sacrificial de la monarquía romana primitiva, conviene detenerse en un detalle. Estos primeros reyes romanos tenían la costumbre de enrojecerse la cara con bermellón, de la misma manera que lo hacían los griegos en los cultos dionisíacos, lo que parece derivarse de un ritual consistente en untar "el rostro del ídolo, en especial los labios, con la sangre de una víctima sacrificial".[547] El simbolismo del rostro pintado de bermellón, pero todavía más el de los labios, es evidente: el rey victorioso lo es porque ha vencido en un combate mortal a otros pretendientes. Pero también —y en esto la pintura labial nos da la clave— porque en el trasfondo de la victoria está el banquete sacrificial antropofágico, incluida la bebida de la sangre, que como hemos visto es un elemento central en

torno al que gravita en todo momento la MS. Y aquí vemos de nuevo cómo la sangre actúa como principio vital inmortal que pasa de uno a otro, que se encarna sacrificialmente, de una manera muy similar a como se encarna hierogámicamente. Recordemos la cita anterior de *Bodas de sangre*: "Me mojé las manos de sangre y me las lamí con la lengua. Porque era mía." [548]

Como ha mostrado Frazer era habitual que los monarcas fuesen sacrificados antes de que envejeciesen o de que presentasen algún signo de debilidad, en la creencia de que existía una vinculación mágica entre su vitalidad y la del reino.[549] Estamos de nuevo en la lógica de las transferencias simbólicas entre todos los planos de la realidad. En el Congo el sucesor del rey estrangulaba o aporreaba a su antecesor cuando este caía enfermo y se temía por su muerte natural.[550] Hay que subrayar este detalle: era habitual en las monarquías primitivas que los súbditos temiesen la muerte por causas naturales del rey. Esto abunda en lo que hemos dicho en un principio, que la forma *apropiada* en las culturas arcaicas de separar el alma y el cuerpo, para posteriormente poder reencarnar esta alma en otros cuerpos, es precisamente el sacrificio. Esto encaja con lo que defienden investigadores de ámbitos menos académicos, según los cuales estos rituales hacen posible la vinculación con entidades de otras dimensiones. En todo caso, el papel central de la violencia como sanción del orden de prohibiciones se justifica también desde este punto de vista, lo que confirma una vez más la profunda vinculación de lo *inmanente excesivo* con lo trascendente.

Que los regicidios son sustituciones HSs significa también que estos son a menudo al mismo tiempo rituales de fertilidad que renuevan las fuerzas de la naturaleza. Este trasfondo ritual que, como sabemos, vincula de manera muy estrecha la fertilidad de la vegetación y la hierogamia —como paradigma de la fertilidad humana— se pone de manifiesto entre los shilluk de Sudán. Así, en este pueblo, uno de los signos evidentes de la debilidad del rey era que no fuese capaz de

"satisfacer las pasiones sexuales de sus mujeres. En estas ocasiones construían al efecto una choza, y a ella conducían al rey, tendiéndole sobre el regazo de una núbil virgen, y después emparedaban la puerta dejando a la pareja sin alimento, agua ni fuego, para que murieran de hambre y sofocación."[551]

Se trata como vemos de una hierogamia-sacrificio similar a otras que hemos reseñado anteriormente, que pone de manifiesto cómo la MHS está en la base de los regicidios y la institución monárquica.

Es significativo que, incluso cuando se trataba de sacrificios del rey por la comunidad o por sacerdotes, o incluso de autosacrificios, era habitual que estuviese presente en el acto el sucesor. Es el caso de los regicidios de Quilacare, en la India, que se celebraban cada doce años, y a los que debía asistir el sucesor del rey, que se comprometía a ocupar al trono y concluir su mandato de la misma manera, transcurridos otros doce años.[552] Como vemos el tema de la hierogamia puede estar más o menos presente, y el tema del sacrificio puede oscilar, como hemos visto de manera genérica, entre el sacrificio propiamente dicho y la lucha a muerte entre pretendientes. Esto sigue valiendo como confirmación de todo lo que venimos diciendo. Pero incluso cuando se trata de un sacrificio tiende a estar presenta también esta rivalidad, esta duplicidad, esto es, la presencia simultánea del rey saliente y del rey entrante. Lo que sin duda se corresponde con el tema de la separación y la reencarnación del alma, con la transferencia de la fuerza vital, la ELA, la inmortalidad, o como se lo quiera llamar, de un cuerpo a otro.

En suma, la institución monárquica es una forma de sustitución HS, tal como señala René Girard:

"El rey sólo reina en virtud de su muerte futura; no es más que una víctima en instancia de sacrificio, un condenado a muerte que espera su ejecución." [553]

Es decir, el rey es también una víctima sacrificial, solo que diferida, que ejerce el poder y el privilegio de ostentarlo solo en la medida en que está destinado a un sacrificio futuro. Hemos visto que el poder que rodea a la MHS se deriva de que los *bíoi* sagrados canalizan las fuerzas LAs de los *bíoi* profanos, y esto tanto en su dimensión inmanente como trascendente, pues en definitiva ambas son inseparables y se producen en el marco de este mecanismo. Pues bien, lo que distingue a la divinidad del monarca es que en la primera tiende a dominar la dimensión trascendente mientras que en el segundo predomina la inmanente. La divinidad llega a serlo después del sacrificio de la víctima, mientras que el rey lo es sobre todo como víctima en ciernes:

"En la monarquía la interpretación acentúa el intervalo entre la elección de la víctima y su inmolación; se trata, por tanto, de la víctima no sacrificada

todavía, de la víctima viva. En la divinidad, por el contrario, la interpretación acentúa a la víctima ya sacrificada, es lo sagrado expulsado ya fuera de la comunidad. [...] En la realeza domina lo que viene *antes* del sacrificio, en la divinidad lo que viene *después*."[554]

Este cita de Girard es muy clara con respecto a la común adscripción de las figuras políticas y religiosas a la MS. Monarcas y dioses son figuras afines en la medida en que ambas son manifestaciones de una misma mecánica HS. Son dos polos de un mismo mecanismo. En el que naturalmente encontramos situaciones intermedias en las que las dimensiones inmanente y trascendente se dan de manera más combinada, en distintas proporciones. Esto refuerza lo que hemos visto, que poder y religión constituyen un complejo inextricable, que el poder siempre tiene algo de religioso, y la religión siempre tiene algo de poderoso, de político. Estamos hablando siempre de *lo político* en el sentido más amplio y más extendido del término, no de *la política* como teatro, como enmascaramiento de lo político, que es lo que es en definitiva.[555]

Este trasfondo HS de la monarquía abunda también en lo que dijimos, que el poder-religión es constitutivamente transgresor.[556] Insistimos en todo lo que venimos diciendo, en que el goce y la violencia extraordinarios, excesivos, en el marco de las crisis sociales, esto es, el goce y la violencia transgresores, son paradójicamente los que fundan el orden de las prohibiciones. El poder-religión es por naturaleza transgresor porque solo mediante la transgresión le es posible instaurar nuevos órdenes de prohibiciones. Y a medida que más se institucionaliza el poder-religión más se consolida la transgresión como su característica fundamental. Por más que esto tienda a ser encubierto, a ser ritualizado, a ser simbolizado.

Este es el arte del poder-religión, que los líderes político-religiosos aprenden a través de un proceso de iniciación ritual. El arte del poder-religión es en última instancia de carácter iniciático, oculto, mistérico, mágico. De ahí que las sociedades secretas, la masonería, las grandes instituciones religiosas, los grandes linajes monárquicos o aristocráticos, las agencias de inteligencia, sean los que verdaderamente ostenten el poder desde hace milenios y hasta hoy, detrás de las diferentes máscaras de la política. Y que lo hagan precisamente haciendo uso de este arte, que tiene mucho menos que ver con técnicas de poder como dijo el lúcido pero también ingenuo Foucault, que con el arte ritual, mistérico, alquímico.

No solo es que el que obtiene el poder adquiera con él el privilegio de la transgresión. La lógica también puede darse en el otro sentido. El transgresor también puede obtener poder por el hecho de transgredir. El poderoso nace, pero también se hace. Aquí de nuevo los rituales juegan un papel central en las dinámicas de poder y las jerarquías de poder, en las transferencias y las cesiones de poder. Hoy de la misma manera que siempre. En este sentido decimos que el poder-religión opera en el marco de un proceso iniciático. Los poderosos van adquiriendo más cuotas de poder al mismo tiempo que se van internando en el laberinto de la transgresión, del que en general no vuelven a salir. Lo que vemos en los altos estrados, en los púlpitos, bajo las banderas, en las ruedas de prensa oficiales, son figuras híbridas, medio héroes y medio villanos, que han avanzado más o menos en ese proceso, que se han adentrado en las vueltas de laberinto y desde allí nos hablan, más o menos cerca del Minotauro. Pero sin duda oliendo el olor pestilente de las bestias.

J. G. Frazer nos habla de los timmes de Sierra Leona entre los que la distinción entre el criminal y el rey no existe: "cuando los jefes principales guardan rencor a alguno y desean librarse de él, lo eligen rey".[557] Esto no está tan lejos de la forma cómo opera el poder-religión en la sombra hoy, cómo las élites que ocupan el poder de facto seleccionan para desempeñar los papeles más importantes del teatro político a transgresores comprometidos que puedan ser coaccionados de distintas maneras, y llegado el caso, sacrificados. Los más altos cargos, incluidas las grandes estrellas hollywoodenses y hollymusicales, siguen siendo hoy víctimas diferidas, que pueden eventualmente redimir su destino sirviendo a los intereses de este verdadero poder en la sombra. O bien pagar con su sacrificio su desobediencia, o hablar más de la cuenta, como le ocurrió a J. F. Kennedy y a tantos otros. La misma lógica se aplica a todos los ámbitos en los más altos niveles, a la política, a las finanzas, a las grandes instituciones internacionales, a Hollywood y a la Hollymúsica, etc.

Al tema de los regicidios se asocia también el de los sacrificios de los hijos primogénitos, particularmente en las dinastías reales.[558] Según Frazer la costumbre de sacrificar a los primogénitos respondía a una antigua creencia según la cual el alma del padre se encarnaba en el hijo y por lo tanto su nacimiento lo debilitaba. En este sentido, en las leyes de Manú se dice que "una vez que la esposa concibe, el esposo se convierte en un embrión y por ella él vuelve a nacer, pues en esto consiste ser esposa: en que gracias a ella

él vuelve a nacer".[559] Estamos otra vez en el nudo del sacrificio-hierogamia, que escapa a nuestra mentalidad racional, en la mecánica de la vinculación de los vórtices del sacrificio y la hierogamia, de la que nos ocuparemos más adelante.

7.2. Los reyes de burlas

"*Júpiter:* No debes dar más crédito a una cosa que se te dice en broma que a lo que se te dice en serio."[560]

Si la monarquía es una sustitución HS, si el rey es una víctima sacrificial diferida, si el reinado, en un momento determinado de su evolución, no tenía sentido sino como preparación para un sacrificio futuro, de la misma manera el rey, en tanto que víctima sacrificial, puede también ser sustituido por lo que Frazer denomina un "rey de burlas". Hay que recordar que una de las claves de la MHS es su dimensión teatral, escénica, espectacular, enmascaradora, que como hemos visto es la forma en que se dan estas sustituciones, es como estas siguen siendo eficaces. Lo importante, una vez más, no son tanto los símbolos en sí como que estos articulen, canalicen, vehiculen, de manera eficaz las ELAs. David Icke dice que "aquellos que comprenden verdaderamente los orígenes de los rituales saben que lo que realmente importa es el efecto de los mismos, no los rituales en sí".[561]

Así, encontramos reyes de burlas en todas las latitudes. En la India encontramos un regicidio sustitutorio en el que un Rajput o servidor del rey, decapitaba a su propio hijo en lugar del monarca. A continuación, el servidor mismo y su mujer también se sacrificaban.[562] Cabe subrayar que este sacrificio se realizaba delante de la estatua de la diosa Kali. Aquí volvemos a encontrar la presencia de estructuras triádico-trinitarias, en este caso la de rey-diosa-servidor, por un lado, y servidor-esposa-hijo, por otro.

Leo Frobenius documenta regicidios africanos en los que los reyes sustitutorios son tratados con todo el ceremonial de los reyes reales.[563] Pues en la práctica los reyes *de mentira* se convierten, aunque sea por unos días, en reyes *de verdad*. En la medida en que lo que verdaderamente caracteriza al rey es ser víctima sacrificial. En muchos regicidios africanos las víctimas *reales* originales eran sustituidas por otras víctimas *ficticias*, pero que eran igualmente investidas de todo el ceremonial real. Siempre la misma lógica: lo que importa no es tanto la realidad o la ficción del ritual sino que este sea operativo a la hora de canalizar las ELAs excesivas. Si esta canalización es eficaz, entonces lo de menos es si las víctimas son reales o ficticias, si son culpables o inocentes.[564] La distinción entre realidad y ficción no es tan importante como el que los símbolos del poder-religión canalicen dichas energías. Entonces lo ficticio de convierte en real, opera como si lo fuese. La mecánica es la misma para los "reyes de burlas"

que para el dinero fiduciario, que podemos llamar con cierta sorna *dinero de burlas*.

En otro regicidio sustitutorio celebrado durante la Sacaea en Babilonia, un prisionero condenado a muerte ocupaba el lugar del rey durante cinco días, en los que podía disfrutar del mismo trato privilegiado y los mismos placeres que el rey, entre otras cosas, yacer con sus concubinas. Pero al final de este jubileo este rey de burlas era azotado, colgado o empalado.[565] Vemos una vez más cómo los privilegios de los que puede disfrutar el rey-víctima sustitutorio son a su vez transgresiones, y particularmente transgresiones de orden sexual o hierogámico, lo que refuerza nuestra tesis de la vinculación entre hierogamia y sacrificio. Además, en este último caso, como señala Frazer, se pone de manifiesto la confluencia del sacrificio y la pena judicial, en la medida en que el elegido para sustituir al rey era un criminal. Es otra vez un sacrificio que se inclina hacia el polo transgresor en lugar de hacia el inocente.

Por otro lado, en estos regicidios sustitutorios a menudo el rey *verdadero* puede ser el propio verdugo del rey *ficticio*. Frazer nos relata el siguiente ritual sacrificial en Cassange (Angola), en el que una víctima sustitutoria era inmolada en el lugar del rey:

"Entonces la víctima es presentada y colocada frente al rey, pero de espaldas. Armado con una cimitarra, el rey abre la espalda del hombre, extrae el corazón y, tras darle un mordisco, escupe el pedazo y lo manda quemar. Entretanto, los concejales sostienen el cuerpo de la víctima de tal modo que la herida arroje chorros de sangre contra el pecho y el vientre del rey..."[566]

Como se ve hay una estrecha vinculación entre verdugo y víctima, que abunda en lo que decíamos de la transferencia del principio vital, del alma, en este caso encarnada en la sangre, entre uno y otro. El verdugo muerde el corazón, lo que alude de nuevo a un ritual antropofágico anterior que debe de estar en proceso de desaparición. En este ejemplo se ve una vez más cómo la MHS oscila entre el polo unánime y el recíproco, entre el sacrificio de la víctima por la comunidad y el desdoblamiento de esta en dos rivales que luchan de igual a igual, como ocurría en la *kerostasia*, con situaciones intermedias como esta, en la que aparecen un verdugo y una víctima. Se trata siempre de la misma estructura HS, que se inclina hacia uno u otro de los polos según las circunstancias. En este caso se privilegia la dimensión inmanente del *bíos* sagrado. El rey es rey porque ha vencido en una lucha

real a su adversario. Como decíamos, el rey adquiere su poder no solo porque vence a su rival sino también porque el alma de la víctima sacrificial se encarna en él, como ponen de manifiesto en este caso los vestigios del ritual caníbal y el baño de sangre. Esta suerte de simetría entre el rey y el asesino del rey ha seguido siendo un elemento central en la simbología del poder, como Michel Foucault nos ha mostrado en *Vigilar y castigar*:

"En la región más oscura del campo político, el condenado dibuja la figura simétrica e invertida del rey."[567]

Como hemos mostrado en su momento, aunque poder y religión forman un complejo único, el primero se inclina hacia el polo inmanente, mientras que la segunda lo hace hacia el trascendente. En el caso del regicidio predomina la dimensión inmanente, no solo porque el rey es la víctima sacrificial antes de ser asesinada, sino también, como hemos visto en este último ejemplo, porque a menudo es el verdugo real de una víctima sacrificial, así como el cuerpo de la encarnación del alma de esta última.

Pero estas dos dimensiones inmanente y trascendente también se pueden disociar en el marco del mismo poder político. A menudo, como señala Frazer, porque estos rituales monárquicos se degeneraban y perdían efectividad, de manera que debían ser complementados con otras figuras de un carácter más ejecutivo. Así, el poder espiritual y el temporal se disociaban. El primero tendía a recaer en dinastías hereditarias, mientras que el segundo tendían a ocuparlo jefes guerreros victoriosos.[568]

En la política contemporánea todavía se percibe, como ha señalado Jean Baudrillard, algo de esta primigenia asociación de sacrificio y poder. De alguna forma todos sabemos, aunque sea de manera inconsciente, que la verdadera esencia del poder es esta transgresión, esta criminalidad, esta impunidad. Y así, aceptamos con gusto que otros se ocupen de esta labor, y que a cambio se les otorgue poder y privilegios, si de esta manera nos liberan de esta carga. Algo que también, añade el filósofo y sociólogo francés, estaba en la base de la frecuente delegación en los judíos y otras minorías de las tareas usurarias.[569] También hasta cierto punto víctimas sacrificiales diferidas esperando a que llegase la siguiente crisis.

7.3. La escenificación del poder

"Se considera su persona [la del rey], si se nos permite expresarlo así, a modo de centro dinámico del universo, del que irradian las líneas de fuerza en todas direcciones del cielo, de tal modo que un movimiento de su cabeza o el solivio de su mano afecta al instante y puede alterar seriamente alguna parte de la naturaleza."[570]

Otro de los temas en los que merece la pena que nos detengamos es el de los tabúes que rodean a la institución monárquica, que como no podía ser de otra manera son formas derivadas de la MHS. Ya hemos visto cómo el regicidio viene precedido de un período de excepción en el que el rey-víctima puede disfrutar de todos los privilegios, puede cometer todas las transgresiones, de manera que su sacrificio sancione dichas transgresiones y las prohibiciones correspondientes. La ambivalencia característica de lo HS se expresa de manera muy clara en el caso del regicidio. "Adorado un día como dios, es muerto al siguiente como criminal."[571] Los reyes son tratados al mismo tiempo con adoración y devoción o con desprecio y violencia, en función de las circunstancias. Recordemos que seguimos en el marco de la vinculación y la transferencia mágica de las fuerzas de la naturaleza. Si la naturaleza es beneficiosa, si las cosechas son favorables, el rey es benéfico; si amenazan o se producen la sequía, la inundación o la plaga, el rey es maléfico. El regicidio ritual no hace más que hacer de la figura del rey el centro, el vórtice, de la MHS, el lugar donde se vinculan todas las fuerzas de la naturaleza y de la cultura.

Esto supone, como muestra la cita con la que hemos iniciado este apartado, que cualquier movimiento del rey puede tener un efecto no deseado en el reino. Esto pone de manifiesto cómo toda la lógica y la simbólica de los rituales y protocolos del poder son inseparables de estas vinculaciones mágicas.

Esta función del rey como "centro dinámico del universo" resuena también con el tema de la balanza y la espada. Ya hemos visto que los *bíoi* sagrados son el centro del ritual, los símbolos que concentran todas las ELAs, los cuerpos o las imágenes que las canalizan, las absorben, las almacenan, las irradian. Hay que insistir en esta dimensión física y material. También en la dimensión topológica, gravitatoria, en esta centralidad, que como decimos es la misma que la que juega el fiel de la balanza, pero también la espada que separa los dos platillos, que redistribuye el bien y el mal, de manera que estos se equilibren:

"[El rey] es el punto de apoyo del cual depende el equilibrio mundial, y la menor irregularidad por su parte puede deshacer dicho equilibrio."[572]
Vimos en su momento cómo, en el juicio final cristiano, ángeles y demonios empujaban los platillos respectivos en un sentido o en otro. La misma idea está en el trasfondo de estos rituales monárquicos, de estos tabúes que originalmente determinaban los más mínimos movimientos del rey-víctima. El "solivio de su mano", como señalaba Frazer, puede ser fasto o nefasto según las circunstancias.[573] Ernest Crawley afirma que el *mikado*, el emperador de Japón, debía permanecer cada mañana varias horas sentado en su trono sin moverse para preservar la paz y la tranquilidad del imperio.[574] Todo esto nos llevaría también a vincular la mecánica HS y las técnicas de meditación, como el polo opuesto hacia el que la máquina puede orientarse.[575]
En suma, lo que estamos tratando de mostrar es la enorme importancia que tiene lo escénico, lo mediático, lo gestual, lo protocolario, etc., en el ámbito del poder-religión. Y cómo su lógica remite a la MHS. En un artículo escrito cuando comenzábamos esta investigación ya mostrábamos esta importancia de lo escénico, poniendo entonces el acento en su dimensión arquitectónica.[576] Si es tan importante toda esta escenificación es, antes que nada, porque estas formas y gestos operan como símbolos, porque canalizan en todos los sentidos las ELAs que sostienen el orden social.
Además, como hemos visto, en el ámbito del poder las oposiciones entre verdad y ficción, auténtico y falso, pierden todo su sentido. Lo que el pueblo espera de un rey o de un sacerdote, no es que diga la verdad, que sea auténtico, incluso que sea honrado; lo fundamental es que lo que diga parezca verdadero, parezca auténtico, parezca honrado. No están ahí para decir verdades sino para escenificar temas que oculten de manera eficaz los anatemas. Pero esto que decimos es también gradual. Depende del grado de conocimiento del poder-religión que tengan los sujetos. La masa tenderá a no comprender estas sutilezas. Al contrario, las élites estarán permanentemente actuando, hasta el punto en que este artificio se hace en ellos natural. De ahí que los poderosos tiendan a ser grandes actores. Y también que tiendan a tener una doble vida: que sean grandes transgresores, criminales, perversos, sádicos, pero con apariencia de ángeles. Los grandes monarcas, los políticos y empresarios en los altos escalafones del poder, son así por definición. Si no, no llegarían a serlo. En suma, el poder-religión es,

como todo en la MHS, antes que nada y sobre todo enmascaramiento, escenificación, hipocresía, farsa, perversión y sadismo sublimados.

7.4. La transferencia simbólica del poder

En *Tumba y poder: El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin* Olaf B. Rader ha mostrado cómo innumerables monarcas de diferentes épocas y culturas han recurrido sistemáticamente a rituales funerarios para legitimar su poder. Especialmente en lo que denomina "prismas de poder", esto es, momentos de crisis en los que este poder amenaza con desintegrarse y son más necesarios que nunca estos rituales fúnebres para volver a canalizarlo y concentrarlo.[577] Estos prismas de poder es lo que venimos denominando *crisis* en el marco de la mecánica HS. Pero si es acertado este término es porque abunda en la lógica de la energía y de su canalización, que como hemos visto nos parece central. Veamos algunos de estos rituales.

En el año 331 a. C. el ejército macedonio, a las órdenes de Alejandro Magno, venció al ejército persa. Al año siguiente Alejandro consiguió hacerse con el cuerpo del rey persa Darío III. Plutarco y Curcio Rufo estilizaron este episodio diciendo que el emperador macedonio se quitó el manto y lo extendió sobre el cadáver del rey persa.[578] Destacamos este gesto cargado de simbolismo porque nos recuerda a los rituales de desollamiento de las víctimas sacrificiales y a la utilización de las pieles u otros elementos incorruptibles de las víctimas por otros *bíoi*. En otras versiones de este episodio histórico Alejandro encontró a Darío todavía vivo, y lo reconfortó en sus últimos momentos. Antes de morir en sus brazos, el rey persa exhortó a Alejandro, al que llama "hijo mío", a que tanto persas como macedonios acudiesen juntos a su sepelio.[579]

Sabemos que se trata de un mito, pero precisamente por eso nos interesa, en la medida en que es precisamente con estas ficciones como se produce la realidad. Nuestra visión se opone radicalmente a la dominante. La historia tiende siempre al mito, y de hecho cuánto más es así más nos acerca a la *verdad*. A la verdad de la estructura enmascaradora de la realidad.

En este caso es significativo que Alejandro, en una de esta versiones, encuentre vivo a Darío. Se trata sin lugar a dudas de una sublimación del viejo tema de la lucha entre rivales, en este caso transformada en piedad filial, que sirve así para legitimar la toma de poder por parte de los macedonios del imperio persa, y fomentar la cohesión de ambos pueblos tras la conquista.

En el 44 a. C. Julio César fue asesinado en el Senado romano mediante 23 puñaladas. Cinco días después el cónsul Marco Antonio celebró un espectáculo fúnebre en el cual se levantó una pira funeraria en el Campo de

Marte, junto a la tumba de su hija Julia. Apiano de Alejandría cuenta que durante la celebración funeraria, en el momento en que la efervescencia de la plebe era más intensa, Marco Antonio "sostuvo sobre el féretro una imagen del propio César, hecha de cera... La imagen era movida en todas direcciones por medio de un mecanismo, y se pudieron ver las veintitrés heridas en el cuerpo y en el rostro, que le habían sido causadas de manera bestial". Es inevitable pensar en la vieja técnica del *deux ex machina* del teatro griego. Como en la leyenda del encuentro de Alejandro Magno con Darío III todavía vivo, esta MS, en el sentido más literal del término, conseguía revivir al César asesinado, pero también revivir el asesinato mismo, si tenemos en cuenta la fidelidad con la que se reprodujeron las heridas. Como señala Rader "[e]l cónsul Antonio logró por medio del ritual funerario desviar del dictador muerto el carisma de éste, transferírselo a sí mismo y, finalmente, anudar de este modo un lazo fuera de lo cotidiano". [580]

Ocho siglos después, en la misma Roma, en un momento muy convulso, en el marco de luchas feroces de poder por el papado, tuvo lugar un ritual muy singular. Como se podrá intuir, de los innumerables rituales funerarios y de coronación que hay documentados estamos seleccionando y poniendo el énfasis en aquellos en los que la vinculación con los rituales sacrificiales es más acusada, para mostrar hasta qué punto se pueden entender estos rituales como parte de la MHS. Esta afinidad es más que evidente en el caso del que ahora hablamos. En el año 896 el cadáver del papa Formoso, ya en elevado estado de descomposición, llevando los atavíos pontificales y sentado en un trono, fue objeto de las acusaciones, por parte del papa Esteban VI, de haber infringido las normas relativas al acceso al papado. Ordenó que se le quitasen las vestiduras santas, se le cortasen tres dedos de la mano y se le arrojase al Tíber. El cadáver de Formoso fue sacado de la iglesia arrastrado por lo pies. A partir de ese momento el cuerpo del antiguo papa sufrió todo tipo de vicisitudes. Fue enterrado en una tumba anónima en un cementerio para peregrinos, arrojado al Tíber, encontrado por unos pescadores o, según otra versión, por un monje, vuelto a enterrar en secreto, una vez más desenterrado, etc. Hasta que finalmente le volvieron a revestir con las vestiduras pontificales y fue enterrado por cuarta vez en la antigua Basílica de San Pedro.[581]

Aunque estamos destacando los elementos sacrificiales, sabemos que estos aparecen siempre vinculados, de una manera más o menos explícita, a los

hierogámicos. Ya hemos visto que la pira funeraria de Julio César se colocó en el Campo de Marte junto a la tumba de su hija Julia. Además, habría que destacar que para el ritual funerario de Julio César se construyó una capilla dorada siguiendo el modelo del templo de Venus Genetrix, fundadora de la estirpe de César.[582]

Pues bien, el elemento hierogámico está también particularmente presente en el ritual del que nos ocupamos a continuación. Se trata del que Guillermo el Conquistador, duque de Normandía, celebró en honor del rey Harold II de Inglaterra tras derrotarle en la batalla de Hastings en 1066. Los restos del rey inglés eran tan irreconocibles que tuvieron que llamar a su esposa Edith Cuello de Cisne para que los reconociese.[583] Así describió Heinrich Heine la escena: "Le beso la frente, le besó la boca, lo estrechó entre sus brazos; besó las heridas, en sangre bañadas, del pecho del monarca.

En su hombro descubrió también —y de besos las cubrió— tres pequeñas marcas, monumentos del goce, que ella le hizo otrora con los dientes."[584]

Como se puede apreciar, este poema está lleno de referencias a las hierogamias-sacrificios. Guillermo el Conquistador ordenó erigir un túmulo funerario para Harold II, y se coronó frente a él rey de Inglaterra: "Y enterrado así el rey, abandonó el lugar siendo rey él mismo."[585]

En el año 1000 el emperador Otón III abrió la tumba de Carlomagno en la Iglesia de Santa María de Aquisgrán. Como era habitual el ritual fue posteriormente estilizado por los cronistas oficiales. Pero, como decíamos, si destacamos estos casos sobre otros más *reales*, es porque estas *ficciones* ponen de manifiesto de una manera mucho más evidente la mecánica HS que está en su trasfondo, y que es en definitiva la que está en la base de su eficacia política y simbólica. De nuevo, paradójicamente, la ficción nos acerca más a la realidad, porque en última instancia la realidad es un producto de la MHS y esta opera siempre en el registro del ritual, de la ficción, del mito, del símbolo. En el caso de la exhumación de Carlomagno por Otón III la leyenda oficial dice que encontraron el cuerpo del emperador incorrupto, sentado en un trono dorado, portando una corona con incrustaciones de piedras preciosas, un cetro y una espada de oro puro.[586]

Los restos de Carlomagno volvieron a ser exhumados por Federico I Barbarroja en 1165, que además lo canonizó, y después por su nieto Federico II, que los colocó en un nuevo relicario en su coronación en Aquisgrán en 1215. Es de subrayar que ambos lo hicieron con sus propias

manos, como sucede a menudo en estos rituales, a un mismo tiempo fúnebres y de coronación o legitimación política. Federico II exclamó en la ocasión: "¡Yo soy no sólo pura y simplemente sucesor sino también descendiente de la semilla del santo Carlos! ¡Como el gran Carlos y Barbarroja, así tomo yo la Cruz, pues conducir cruzadas al Santo Sepulcro era y es misión del verdadero emperador!"[587]

Y efectivamente en 1229 se autocoronó rey de Jerusalén en el Santo Sepulcro.[588] Estas sucesivas exhumaciones de Carlomagno, como rituales de legitimación monárquica y sus vinculaciones con las Cruzadas, son particularmente ilustrativas de su trasfondo HS. En efecto, el círculo sacrificial se cierra, los múltiples niveles que conforman la máquina se funden en un mismo vórtice. El sacrificio de Cristo es el modelo de la legitimidad de los monarcas cristianos, y esta legitimidad tiene que ser reinstaurada una y otra vez con nuevos rituales, que no son sacrificios propiamente dichos pero que responden a la estructura sacrificial. De ahí que hayamos destacado la ficción del hallazgo del cuerpo incorruptible de Carlomagno por Otón III. O la del encuentro novelado de Alejandro Magno y Darío III. Porque estas ficciones ponen de manifiesto de una manera más real que la propia realidad la mecánica HS. En la exhumación de Carlomagno por Federico II se pone además de manifiesto la vinculación de estos rituales con la guerra, que como sabemos son dos modalidades de una misma MHS. La legitimidad que el ritual funerario y de coronación produce, que como hemos visto remite al sacrificio de Cristo, legitima a su vez la recuperación de su tumba en Jerusalén por los cruzados. En fin, además del sacrificio y la guerra, en estas referencias histórico-legendarias se aprecia también de manera muy evidente lo que venimos afirmando desde un principio: la vinculación de lo religioso y lo político.

Podríamos seguir entreteniéndonos con otros muchos ejemplos de rituales, incluso en contextos políticos en los que la dimensión religiosa no es aparentemente tan relevante. Como es el caso del ritual celebrado por Josef Stalin frente al mausoleo de Lenin en la Plaza Roja de Moscú en 1924. Que pone en cuestión los pretendidos presupuestos ateos del comunismo, ante la figura del líder revolucionario embalsamado y santificado.[589] Otros rituales destacados fueron los homenajes de Adolf Hitler al mariscal y presidente del *Reich* Paul von Hindenburg en 1934 y 1935 en Tannenberg, [590] o a Napoleón en *Les Invalides* tras la capitulación de Francia en 1940. [591] Del homenaje al mariscal Hindenburg afirma Olaf Rader: "con la

solicitud funeraria de Hitler repetidamente escenificada, el aura del general victorioso, del afortunado estratega de Tannenberg, se transmitía ahora al *Führer* y canciller del Reich, se producía una derivación del carisma, si se nos permite denominarlo así."[592]

Lo que está en el trasfondo de todos estos rituales es esta "derivación del carisma", o dicho de una manera más simple, una trasferencia de poder. Más allá de todas las teorías de la soberanía lo que está en el trasfondo de la legitimidad del poder es la MHS. Es decir, el estatus de *bíos* sagrado o semisagrado alcanzado por determinados seres. En todo caso lo importante aquí es el diferencial que existe entre *bíoi* profanos y estos otros *bíoi* sagrados o semisagrados. Estos *bíoi* sagrados, como sabemos, tienen una doble dimensión, inmanente y trascendente. El ser sagrado es inmanente en la medida en que se trata de un *bíos* real, concreto, corporal, vivo. Pero es al mismo tiempo trascendente, en la medida en este *bíos* corporal encarna algo más. Este algo más, esta dimensión trascendente, es inseparable de la dimensión transgresora, excesiva, sagrada, de carga energética LA. Puede estar vinculada a una estirpe, que es en sí una dimensión trascendente en la medida en que supone una dimensión inmortal relativamente con respecto a la mortalidad de los *bíoi*, esto es, puede ser producto de la MH. Pero como sabemos esta trascendencia también puede ser producto de la MS, del sacrificio, de la guerra, de la rivalidad. En los ejemplos que hemos seleccionado están presentes ambas dimensiones en distinta medida y combinación.

Insistimos, en el trasfondo de toda legitimación política, a un nivel mucho más profundo del que nos explican las teorías de la legitimidad del Estado dominantes, está la MHS, está el ritual HS, está el privilegio del goce y de la violencia excesivas. Como hemos visto en muchas de las referencias históricas en las que nos hemos detenido, la legitimidad de reyes y emperadores procedía en buena medida de victorias bélicas. Rader señala: "¿No tenía acaso que ser asimismo victorioso aquel que había sepultado honrosamente al más victorioso? ¿No señalaba al mejor la posesión de los restos del vencedor supremo?"[593]

Estos monarcas están cargados de este exceso LA que está en la base del poder-religión. Incluso después de muertos, pues como sabemos la mecánica de este poder-religión es al mismo tiempo inmanente y trascendente, mortal e inmortal. De ahí que nuevos reyes, emperadores, papas o dictadores quieran entrar en contacto con esa corriente, quieran

atraer hacia sí esta carga energética. Saben que la magia de estas transferencias solo puede alcanzarse en el marco del ritual HS.[594] Saben que el poder-religión es indefectiblemente simbólico, que es necesario recurrir a estos rituales si quieren encarnar su corriente mágica, simbólica, propiciatoria. El exceso del goce y de la violencia, de la hierogamia y del sacrificio, pero sobre todo de la violencia y del sacrificio en este caso, están siempre en el trasfondo de estos rituales, pero oportunamente estilizados o enmascarados.

La vinculación de la dimensión material y la anímica-espiritual, como subraya Rader, es central en estos rituales. Lo mismo cuando se rinden honores a los restos de seres sagrados, como cuando se los destruye o se los aniquila. El método más efectivo para conseguir la *damnatio memoriae* ('condena de la memoria') es la *damnatio corporis* ('condena del cuerpo'). [595] Lo que está en juego tanto en un caso como en el otro es la misma mecánica sacrificial, la misma duplicidad de cuerpo y alma-espíritu, la misma dinámica de disyunciones y conjunciones. Hay que subrayar la importancia de la dimensión corporal para que la dimensión anímica-espiritual encuentre arraigo, estabilidad, para que pueda circular, fluir entre los distintos cuerpos, en suma, para que se encarne. De ahí que sea tan importante contar con los restos de los *bíoi* sagrados. Aunque sea solo con parte de ellos, aunque sean falsificados. La dimensión corporal es un requisito fundamental para que estos rituales sean efectivos: "En las luchas por el poder, los cuerpos muertos eran también, al mismo tiempo, la encarnación del poder, los lugares del recuerdo que constituían las tumbas eran la localización de la memoria."[596]

7.5. El Estado

"En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey."[597]

Una vez que hemos visto cómo la figura del rey se deriva de la del *bíos* sagrado de la MHS, solo hay que dar un paso más para encontrar la misma genealogía en la institución del Estado. Solo que si en la monarquía se privilegia la figura de este *bíos* sagrado, en el caso del Estado la figura privilegiada es la de la *zoé* cultural, encarnada en el mismo Estado y en sus instituciones. El Estado es un dispositivo sacrificial desde su misma fundación, pues al margen de la "ficción del contrato libre [el «contrato social»; h]a nacido históricamente en todos los países del matrimonio de la violencia, de la rapiña, del saqueo, en una palabra de la guerra y de la conquista, con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones."[598]

En esta cita de *Dios y el Estado* de Mijaíl Bakunin resuena la MHS. Pero también cómo la institución del Estado se inscribe en la tradición del poder-religión y en la doble dimensión, violenta y trascendente, a la que tanta importancia estamos dando en esta obra. Así, dice Bakunin, el Estado "nace" de un "matrimonio" violento entre formas trascendentes y una suerte de prostituta sagrada que es la tierra, la riqueza y en general el pueblo natural. El Estado es hijo de los dioses tradicionales, que obtienen su poder porque le arrebatan el trono a su padre, al mismo tiempo que abusan incestuosamente de su madre, de la tierra y de la riqueza real de los pueblos. Sobre esta base, el Estado no hace más que reproducir la mecánica de moralización convencional propia de la MHS: "todo lo que le sirve es bueno, todo lo que es contrario a sus intereses es declarado criminal".[599]

En Maquiavelo está también implícita la lógica dicotómica de las "leyes" y la "fuerza", es decir, la balanza y la espada. Este doble modo en que opera el poder supone también que *El Príncipe* sea visto en parte como una "bestia" y en parte como un "hombre": "Debéis, pues, saber que hay dos modos de combatir: uno con las leyes; el otro con la fuerza; el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias; pero, puesto que el primero muchas veces no basta, conviene recurrir al segundo. Por lo tanto es necesario que un príncipe sepa actuar según convenga, como bestia y como hombre."[600]

Esta es la dimensión transgresora, excesiva, propia del *bíos* sagrado, de la que venimos hablando desde un principio. Esta dicotomía —hombre y bestia

— remite evidentemente a la MHS. Ya hemos visto que la humanidad es aquello que limita *por abajo* con la animalidad y *por arriba* con la divinidad. Pero que estas distinciones de *abajo* y *arriba* hay que considerarlas como parte de un único ciclo, como representan las dos serpientes del caduceo de Hermes. El poderoso no puede ser solo una cosa o la otra. Es al mismo tiempo animal y hombre divinizado. Oscila siempre entre ambos polos, aunque en los casos particulares veamos solo una de estas dimensiones.

Esta doble dimensión del poder de la que habla Maquiavelo la encontramos también en Thomas Hobbes. Este filósofo inglés mostró en su *Leviathan* que lo que hace posible el Estado es "un poder común que los atemorize a todos".[601] Solo habría que ir un poco más lejos y reconocer que ese temor del que nos habla Hobbes no es otra cosa que el temor sacrificial, el temor a la espada, como el mismo reconoce: "Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno."[602]

Pero donde se observa de manera más evidente esta vinculación del Estado con la MHS es en su conocida imagen del Estado como "hombre artificial". Este Estado como artificio, como segunda naturaleza, es precisamente el Leviatán, un "hombre artificial", con un "alma artificial", pero que "da vida y movimiento al cuerpo entero".[603]

"Esta es la generación de aquel gran Leviathan, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el mismo Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa, porque en virtud de esta autoridad que se confiere por cada hombre particular el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero."[604]

Aquí están todos los elementos de la MHS. El Estado, el *Leviathan*, es un "dios mortal", pero situado "bajo el mismo Dios inmortal". En otro punto señala que "no existe pacto con Dios, sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía."[605]

De manera muy evidente Hobbes está aludiendo al *bíos* sagrado, tal como lo hemos definido aquí, como intermediario entre los *bíoi* profanos y la *zoé*, entre la inmanencia y trascendencia, entre la muerte y la vida eterna. El Estado no es más que la proyección en la *zoé* cultural de este papel intermediario de los *bíoi* sagrados, que como hemos visto es uno de los elementos fundamentales de la mecánica HS. Así, el Estado se sitúa a medio

camino de lo mortal y de lo inmortal, de lo humano y de lo divino. En efecto, como todo lo humano, el Estado también es mortal, pero es menos mortal que los hombres, es más inmortal que ellos, según la lógica de relatividad de lo mortal y lo inmortal que vimos al principio. El Estado sobrevive a sus súbditos, garantiza su supervivencia, pero solo en la medida en que estos la supediten, la entreguen, la sacrifiquen, a la supervivencia del Estado.[606]

Fig. 13. Abraham Bosse, detalle del aguafuerte para la portada de la edición original de *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651.

Hemos visto que en la institución monárquica está presente la mecánica HS, la de las transferencias LAs entre los *bíoi* profanos y los *bíoi* sagrados. Como apunta Michel Foucault en *Defender la sociedad* si es posible la constitución de la soberanía en la figura del monarca es porque todos los súbditos tienen cierta relación, no solo jurídica, sino también "física, con la persona real, viviente y corpórea del rey. El cuerpo del rey, en su relación

físico jurídica con cada uno de sus súbditos, es lo que forma el cuerpo de la nación."[607]
Pues bien, esta dimensión física, este formar parte del cuerpo de la nación, es también lo que caracteriza al *Leviathan* de Hobbes.[608] La intuición de Hobbes es haber proyectado la figura del *bíos* sagrado en la del Estado. En la famosa ilustración de la portada de la primera edición de la obra se observa al Leviatán como un ser compuesto a su vez por todos sus súbditos [**fig. 13**]. Esto coincide plenamente con nuestra noción de *zoé* cultural que integra a todos los *bíoi* profanos.[609]
Pero lo interesante es que este Leviatán aparece también imbuido de todo el terror y la monstruosidad del *bíos* sagrado.[610] Evidentemente el Leviatán alude al monstruo marino bíblico, pero lo cierto es que en esta portada, que sabemos que Hobbes decidió, la monstruosidad es la de este "hombre artificial". En este detalle se confirma que esta bestia no es otra que un *bíos* sacrificial, de hecho remite al tema de los regicidios del que acabamos de tratar. Por otro lado, el Leviatán sujeta con una mano una espada y con la otra el cetro del poder, en lo que resuena también la lógica dicotómica del dispositivo de la balanza y la espada.
Esta vinculación del Estado con la MHS, en uno de los teóricos más señalados de la soberanía, se confirma también en otros aspectos. La clave del poder del Estado es el monopolio de la violencia, y esta remite en última instancia al monopolio de la muerte, esto es, al monopolio de la MS.
"Por eso, la máxima expresión del poder del Estado era la pena capital y se ha expuesto muchas veces hasta qué punto le ejecución de delincuentes, como fiesta pública, correspondía a un ritual sacrificial."[611]
Foucault nos ha mostrado cómo la soberanía tradicional se basaba en el "derecho de vida y muerte" del monarca sobre sus súbditos.[612] Pues bien, el Estado no hace más que proyectar este privilegio que ostenta el monarca a la institución misma. Pues al fin y al cabo sabemos que la verdadera confrontación que subyace al sacrificio es la de la *zoé* sacrificadora o sacrificante y el *bíos* sacrificial. El rey no es más que una víctima en ciernes o el verdugo que hace de intermediario de la *zoé* en esta función sacrificial.
Lo que hay que aclarar es que la vida de los súbditos no es la vida tal como esta existe en el estado de naturaleza, sino una vida cultural, una vida de otro orden, que en la segunda naturaleza que es la monarquía o el Estado se considera un bien, un valor, un privilegio, un derecho, otorgado por el monarca o por el Estado, y a cambio del cual el súbdito debe renunciar a otros derechos y está obligado a ciertos deberes. Todo ello en el marco de los

intercambios simbólicos que rigen la MHS. La vida de los súbditos, esto es, de los *bíoi* profanos, se puede medir, se puede valorar, porque está contrapesada, en el otro platillo de la balanza, por la muerte sacrificial de los *bíoi* sagrados. Si se puede decir que el monarca o el Estado *dan la muerte*, es en el marco de estos intercambios. Si la vida tiene un valor, si esta es considerada un bien, un derecho, es precisamente porque es intercambiada con la muerte que *da* el monarca o el Estado a sus enemigos. Otra vez la MHS es la productora de todos los significantes y significados, de todos los valores, hasta el valor fundamental que es el de la vida, que de hecho deja de ser vida natural y se convierte en vida cultural, vida del orden de la segunda naturaleza, en el momento en que está inscrita en la MHS. En otras palabras, el ser humano, por definición, no tiene vida natural, solo tiene vida cultural. En este sentido, hay que entender que la vida en el marco de la MHS, sea la máquina primitiva, la monárquica o la estatal, es constitutivamente vida cultural, vida del orden de la segunda naturaleza. Vida dada o vida debida.

Con esto volvemos a la lógica de inscripción de la MHS en la naturaleza con la que comenzamos. En el estado de naturaleza la vida está amenazada por esta misma naturaleza. No solo por la violencia de los elementos atmosféricos o las bestias, sino también por la violencia natural de otros seres humanos. El Estado no hace más que sustituir la violencia y la amenaza naturales por otra violencia y otra amenaza culturales. La mecánica de fondo es siempre la misma: sustitución del exceso LA natural por otro exceso LA cultural, en forma de crisis HS, que hace posible el orden social entre crisis y crisis.

Finalmente, no debería subestimarse el poder simbólico del regicidio si tenemos en cuenta que la Revolución Francesa, que puede considerarse como el acto fundador de la República, no puede entenderse sin la decapitación de Luis XVI. El rey moría, pero el alma de rey sacrificado se encarnaba en el nuevo orden republicano.[613] La MHS monárquica se transformaba en MHS republicana.

7.6. El estado de excepción es la regla

"La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que vivimos es sin duda la regla."[614]

En su momento vimos que la ley y la pena son dos caras de la misma moneda, que el dispositivo jurídico-penal es, en última instancia, una MHS. Acabamos de ver que el Estado es también una MHS, sea en su forma de monarquía o en la de república. La idea central es que, con independencia de la forma que adopta el poder, que como hemos visto es siempre poder-religión, con independencia de la retórica que utilice para legitimarse, es en última instancia un dispositivo de control de flujos LAs, y su mecánica es la HS. Siempre la misma mecánica, la de la escenificación artificial de la crisis como vehículo de producción de flujos sagrados o semisagrados —goce y violencia— y captura y emanación de flujos profanos —deseo y amenaza—.

Estos fenómenos pueden estar más o menos profanizados, pero nunca pueden renunciar por completo a esta dimensión sagrada, a este diferencial entre lo *más* sagrado y lo *más* profano. Y esta es la clave para comprender el poder-religión. Por eso lo que decimos no se suele decir en los ámbitos oficiales, porque estos están ahí para que no se comprenda el conjunto, y sobre todo no se comprendan las mecánicas de poder. Por eso estas son un saber y una práctica ocultos, que se aprenden en las logias en el marco de iniciaciones.

Ahora intentaremos mostrar que el Estado de derecho y el estado de excepción son dos caras de la misma moneda, que el primero no puede existir sin el segundo, en la medida en que podemos equiparar el Estado de derecho al orden y el estado de excepción a la crisis. La afinidad entre el estado de excepción y las crisis sociales en general parece evidente. Hemos visto en su momento cómo estas están caracterizadas por la inversión del orden instituido, por la irrupción desordenada del goce y la violencia. Walter Burkert, al hablar sobre los arrebatos que sufrían las mujeres en los cultos dionisíacos, afirma que

"el delirio de las muchachas y mujeres es sólo un *estado de excepción* al que sigue la restitución del orden de la polis."[615]

En efecto, el estado de excepción moderno no es más que una forma más sistemática de crisis social. Intentemos analizarlo desde este trasfondo religioso, ritual, y en definitiva, HS.

Giorgio Agamben ha dedicado un estudio específico al tema a lo largo del cual planea la lógica sacrificial, aunque no lo haga de manera explícita.[616] Agamben, como Benjamin y como Foucault, parecen estar siempre girando en torno a la misma cuestión, sin hacerla explícita. Creemos que de hecho la fascinación que generan estos autores en los ámbitos académicos se debe a esto. En efecto, el filósofo italiano dice que el estado de excepción es "el dispositivo original en virtud del cual el derecho se refiere a la vida."[617] Sabemos que Agamben es un seguidor de Foucault, y que este entiende la política como biopolítica y anatomopolítica. Pero a pesar del enorme valor de ambas obras, de las lúcidas sugerencias que las recorren, ninguno de los dos ha ido tan lejos como para afirmar explícitamente que lo que está en el trasfondo del poder-religión es la articulación de ambas dimensiones, que no es otra cosa que la MHS. Benjamin sí lo ha dicho de manera más clara al hablar de la violencia mítica y la violencia divina, y cómo estas están en la base del derecho.[618]

En su obra sobre el estado de excepción Agamben arroja luz sobre la íntima vinculación de este con la fiesta[619] y con el luto,[620] que remiten como sabemos a las crisis HS. Se refiere al concepto jurídico de "necesidad", tal como es formulado por el jurista italiano medieval Graciano, que afirmaba que

"la necesidad no reconoce ley alguna o que hay muchas cosas que por necesidad o por cualquier otra causa se llevan a cabo contra la regla."

Pero cuando más se acerca Agamben al centro de la cuestión es al decir que "la necesidad crea su propia ley". Esto es, la ley es producto de la excepción, la crisis instaura el orden, lo produce.[621]

También resuena en Agamben la MHS, en lo que respecta a las vinculaciones del estado de excepción con la guerra civil:

"El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, por medio del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no sean integrables en el sistema político."[622]

Si en su momento hemos dicho que la guerra puede ser considerada una suerte de sacrificio *exterior*, de la misma manera la guerra civil puede ser considerada una guerra *interior*. Lo que refuerza nuestra tesis de que en última instancia el tándem Estado de derecho-estado de excepción no es otra cosa que la MHS estatal.

Entre el estado de excepción y la crisis HS hay muchas más afinidades. Se da en contextos de "crisis políticas" que amenazan la integridad o la seguridad del estado, que persiguen "neutralizar el peligro y restablecer la situación normal".[623] En efecto, como sucede con las crisis HSs, provocadas artificialmente antes de que estas se produzcan de manera espontánea, el estado de excepción consiste también en poner en acción medidas de crisis que neutralicen la amenaza que las crisis inminentes suponen para el orden del Estado. Lo que remite en última instancia a la lógica de la emulación del exceso natural con un exceso cultural, de lo que hemos tratado en su momento.

Esto abunda en la criminalidad constitutiva del poder de la que también hemos tratado. Si la crisis HS consiste en esencia en adelantarse a la crisis que amenaza con desencadenarse, pero que todavía no se ha desencadenado, entonces parece evidente que esta violencia es en esencia injustificada. Y la misma lógica se aplicaría al goce injustificado, que es justamente lo que hace que el goce sea sintético, artificial. Es coger la manzana del Árbol del Eden, cogerla antes de que esté madura. Como se ve hay una profunda afinidad entre todos los temas que estamos tratando. La manzana madura y la manzana verde son los dos platillos de la balanza y coger una u otra son las dos alternativas que la desestabilizan. Si, como venimos mostrando, el poder y el poderoso son en esencia transgresores, criminales, pero tienden a enmascarar esta obscenidad detrás de las bambalinas del escenario del poder, el estado de excepción sería como quitarse la careta, mostrarse como lo que es, incrementar el grado de obscenidad del poder como estrategia para apuntalar el orden instituido. [624]

De manera que el estado de excepción confirma lo que ya sabíamos al hablar del sistema jurídico-penal. Que la legitimación clásica del derecho o del Estado de derecho no es más que una ficción, una fachada, una máscara. Que lo que verdaderamente los sostiene es la violencia y su amenaza, pero también, especialmente en el régimen hollycapitalista, los flujos correspondientes de goce y de deseo. Que esta ficción solo es eficaz en circunstancias *excepcionales* en las que el Estado disfruta de paz y de prosperidad. Pero que apenas esta situación favorable se agota, el Estado de derecho no puede sostenerse sin la otra cara de la moneda que lo conforma, el estado de excepción. Así, como dice Benjamin, en última instancia, el

estado de excepción es la regla —*rule*— y el Estado de derecho —*rule of law*— la excepción.

A pesar de no haber señalado explícitamente la inscripción del Estado y del estado de excepción en la MHS, Agamben lo sugiere. En particular al indicar los elementos que articulan el Estado de derecho y el de excepción. Sobre todo, ha subrayado que esta articulación es paradójica, en la medida en que el primero se basa en el *nomos* y el segundo en la anomia:

"... la posibilidad misma de distinguir vida y derecho, anomia y *nomos* coincide con su articulación en la máquina biopolítica. La nuda vida es un producto de la máquina y no algo que la preexista, de la misma manera que el derecho no tiene ningún asiento en la naturaleza o en la mente divina. Vida y derecho, anomia y *nomos*, *auctoritas* y *potestas* son el resultado de la fractura de algo a lo que no tenemos otro acceso que no sea la ficción de su articulación y el trabajo paciente que, al desenmascarar esta ficción, separa lo que había pretendido unir."[625]

Está aquí implícita la lógica paradójica que lo preside todo en la MHS, que no puede ser comprendida en su sentido más profundo al margen de la mecánica religiosa, de la ambivalencia de lo sagrado. Agamben está siempre muy cerca de lo que estamos diciendo aquí, pero sin llegar a nombrarlo. Como cuando vincula la *anomia* con el terror, en forma de "terror anómico".[626] O cuando pone el foco en el *homo sacer*. Pero no termina de dar el paso decisivo, en la medida en que no tiene en cuenta la centralidad de la figura del *bíos* sagrado, a pesar de que el término *homo sacer* lo hace explícito.[627] A pesar de su cultura y de su lucidez a Agamben se le escapa lo más evidente: que el homo *sacer* es un hombre *sagrado*. Lo tiene delante de las narices pero no lo ve. Y si esto es así es porque también se le escapa algo fundamental, sin lo cual lo sagrado no puede comprenderse, como es su ambivalencia. Él mismo lo dice explícitamente. Y sin esto no puede comprender nada. Está entrándole al tema por todos los ángulos posibles pero nunca llega al centro. Él mismo reconoce que gira alrededor de un vacío.[628]

En suma, todo nos lleva a la cuestión del exceso, que como hemos intentado mostrar está en la base de la mecánica HS. El estado de excepción se reduce en última instancia a una violencia excesiva, a un "poder no sujeto a límites".[629] Poder excesivo porque excede del derecho, pero sobre todo porque, siguiendo nuestra formulación, su esencia es religiosa. O en otras

palabras, es un poder excesivo porque encarna el exceso LA natural, que es la fuente de lo sagrado.
Esta excesividad del estado de excepción confirma otra vez que no es más que la fase crítica de la MHS estatal. La racionalidad, la proporcionalidad, la mesura de la ley, de las que hemos hablado, no son más que la otra cara de la moneda de la desmesura de su transgresión, tal como se pone de manifiesto en el estado de excepción. Que no hace más que recordarnos que la ley se funda en la pena, pero necesita de tanto en tanto ser refundada, ser renovada, como señaló Benjamin. Derecho y no-derecho son dos dimensiones inextricables de la misma máquina. Pero esto significa también lo que venimos diciendo de diversas maneras: que la política, la justicia, el derecho, son en última instancia solo submáquinas de la máquina religiosa HS. Lo mismo sucede, como veremos al tratar de la MHS capitalista, con respecto a la ciencia, la tecnología, la medicina, la cultura y cualquier otro ámbito, que son solo partes de la máquina.
Lo que está en el fondo de todo esto es, como hemos mostrado y reconoce Agamben, un "campo de fuerzas":
"Es como si el universo del derecho —y, más en general, el ámbito del actuar humano en cuanto tiene que ver con el derecho— se presentara en última instancia como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones conjugadas y opuestas: una va de la norma a la anomia y otra que desde la anomia conduce a la ley y la regla."[630]
Estas dos tensiones son, en efecto, ELAs naturales y ELAs culturales. "Principio de placer" del *bíos* contra "principio de placer" de la *zoé*. La cultura como sadismo sublimado, como mecanismo perpetuo de producción sintética de goce, violencia, deseo y amenaza.

7.7. Los rituales hoy

"El abuso ritual satánico es una red mundial, otra pirámide de grupos interconectados entre cuyos miembros se hallan los grandes y poderosos de la sociedad, los líderes políticos, los funcionarios del gobierno, los banqueros, los líderes empresariales, los abogados, los jueces, los médicos, los jueces de instrucción, los editores, los redactores y los periodistas. Son todas personas que uno necesita, en realidad, para llevar a cabo y encubrir sus rituales y crímenes contra la humanidad. No es que los investigadores vean satanistas en todas partes. La proporción de ellos en posiciones líderes es muy elevada porque así es como ha de ser. Las redes satánicas controlan el sistema y así se aseguran de que hay una proporción muchísimo más alta de satanistas en cargos de poder que en la población en general. Cuanto más asciende uno en las pirámides, más satanistas encuentra. La mayoría de personas que no son satanistas son despojados de sus cargos antes de llegar a esos niveles."[631]

En principio, nuestra idea era terminar aquí con las diversas formas de MHSs. Hemos hablado de la MHS primitiva, de la tradicional, de la monárquica, de la estatal o republicana. En un trabajo posterior trataremos de la MHS capitalista y hollycapitalista, de las que hemos avanzado algunos elementos. Veremos cómo la mecánica hierogámica y la sacrificial operan en el marco de los intercambios mercantiles y capitalistas y la importancia que juega en todo esto lo hollywoodense, que nos ha llevado a acuñar el término hollycapitalismo.

Pero lo cierto es que hay otra dimensión de la mecánica HS que de alguna manera trasciende todas estas distinciones, que se sitúa por así decirlo en el corazón de la cebolla. Nos referimos a los llamados rituales satánicos, que como decimos están más allá de las distinciones de los regímenes de poder-religión, como una suerte de atavismo que pervive al margen de las transformaciones sociales.

El poder se ha basado siempre en la práctica de estos rituales satánicos, que son la versión más cruda, más lasciva, más sádica, más obscena, de lo que hemos denominado aquí genéricamente rituales HSs.[632] Consisten en violaciones, abusos físicos y psíquicos, torturas, sexo con animales, orgías, desmembramientos, asesinatos, etc. particularmente de mujeres vírgenes, embarazadas, adolescentes, niños.[633]

Como venimos diciendo el verdadero poder, más allá de los diversos decorados, ha sido siempre y sigue siendo hoy poder-religión, y se ha

basado siempre y se sigue basando hoy en rituales HSs, sea en forma más explícita o más simbólica.[634] Hemos visto que la cultura como tal comienza alrededor de estos rituales, que a medida que las culturas se hacen más *civilizadas* estos rituales se van sustituyendo por otros más simbólicos, que siguen cumpliendo parecidos roles, pero en los que ya no es necesario recurrir a la violencia y al goce de una manera tan explícita.

Pero al mismo tiempo que los rituales más explícitos se sustituyen por otros más simbólicos, los primeros tienden a pervivir en ámbitos secretos. Es el caso de las denominadas religiones de misterios de las que hemos proporcionado numerosas referencias a lo largo de esta obra. De esta forma, estos rituales más reales se han transmitido y conservado hasta el día de hoy en el marco de distintas tradiciones, en ciertos círculos ocultos de las grandes instituciones religiosas, en ciertas órdenes de caballería y sociedades secretas, más o menos protegidas por los grandes linajes reales y nobiliarios, y después mercantiles, bancarios y capitalistas. Caballeros Templarios, Nobleza Negra, Orden de Malta, Illuminati, Propaganda Due, Skulls and Bones, Templo de Set, etc.[635]

Las élites que conforman el verdadero poder en la sombra han practicado siempre y siguen practicando hoy rituales HSs de diverso tipo, y en particular su modalidad más real, más explícita, más lasciva, más sádica y más obscena, que podemos llamar satánicos. Como es natural lo hacen al margen más completo de la legalidad, con total impunidad, en la medida en que los máximos responsables políticos, judiciales y policiales de los Estados criminalizados o bien forman parte de estas redes o bien los protegen, por acción o por omisión. El poder real de estas élites está más allá de la legalidad de los llamados Estados de derecho, de tal forma que cualquiera que exponga este tipo de actividades de manera concreta se expone a las consecuencias.

Estos rituales HSs explícitos son la clave de bóveda del sistema de control y dominación, a todos los niveles. Son los filtros entre el verdadero poder en la sombra y el poder aparente subordinado. Funcionan como tamices de iniciación, control, selección y compromiso de los distintos niveles de poder, sobre todo en las cúpulas. Juegan un papel central en todo el sistema de dominación, porque en esencia todo él es una MHS. Esto es, el verdadero poder es siempre poder-religión que responde a una mecánica en última instancia religiosa, mistérica, iniciática, mágica, propiciatoria. Por más que se sirva instrumentalmente de un aparato científico, tecnológico,

racional, académico, este aparato está en última instancia subordinado a la mecánica religiosa y ritual principal, a menudo sin que los *expertos* científicos y académicos lo sepan.

Estos rituales más explícitos, más patentes, son, insistimos, la clave de bóveda de todo el sistema de dominación. Porque operan como modelos, como referencias, como paradigmas concretos, reales, iniciáticos, para toda una serie de otros rituales menos explícitos, menos patentes, menos evidentes, que de hecho la mayor parte de la población no identifica como tales. Nos referimos a todo un arco de fenómenos que aparentan ser *naturales*, *espontáneos*, *azarosos*, *auténticos*, pero que en muchos casos son producciones híbridas, en parte naturales o espontáneas y en parte artificiales, manipuladas, instigadas, fabricadas o ingenierizadas. Es el caso del terrorismo y de muchos atentados terroristas de bandera falsa, las pandemias de laboratorio, numerosas catástrofes *naturales*, revoluciones de color, *accidentes* industriales o de transporte, crisis migratorias, etc. En la mayoría de estos eventos o crisis está presente la mecánica HS, en la medida en que ponen en escena sus ingredientes rituales básicos: el nacimiento, el erotismo, la fertilidad, la maternidad, la vida y la muerte, las víctimas y los verdugos, el bien y el mal, etc. Hemos tratado de todo esto en numerosos artículos.[636]

La mecánica ritual también está presente, aunque sea acompañada de un sofisticado aparato científico-tecnológico, en programas secretos de control mental tipo MK Ultra o Monarch que *producen* políticos de élite, agentes de inteligencia, supersoldados, prostitutas de élite, estrellas de cine y música, participantes en rituales, etc. También en programas encubiertos de investigación científica y tecnológica desarrollados en bases secretas, que experimentan con ingeniería genética, hibridación de especies, transhumanismo, y en general la transformación del ser humano en esclavo o en ganado cibernético, su confluencia con la máquina y la mercancía.

También las grandes crisis económicas y financieras tienen una dimensión ritual. Son en buena medida fenómenos híbridos, en parte espontáneos y en parte ingenierizados, desencadenados por el poder real en el momento y en el lugar oportunos, de la manera precisa para implementar agendas políticas y geopolíticas. Pero, lo que interesa subrayar aquí, haciendo también uso de la mecánica de víctimas y de verdugos, produciendo procesos de transferencia de miedo, de culpabilidad, de castigo, etc. La crisis de deuda griega es un ejemplo de esta dimensión sacrificial, que opera de hecho

simbólicamente a nivel global, además de al nivel local. O el colocar al aparentemente *outsider* Donald Trump en la presidencia para demonizar todo lo que se opone a la globalización.

Lo importante es entender que todos estos niveles rituales están íntimamente relacionados. En esta vinculación está la clave del poder-religión. En otras palabras, todos ellos conforman una misma MHS. Son como las distintas capas de una misma cebolla, que dan consistencia al conjunto aunque no se manifiesten, aunque solo se vea la capa más exterior. En este entramado los rituales más explícitos, más concretos, los que se suelen llamar satánicos, funcionan como una suerte de referencia, de modelo, de paradigma, en el que se basan todos los demás. Alrededor de ellos se organizan los demás, los menos explícitos, los que ni siquiera aparentan ser rituales para la mayoría, que se atribuyen a las fuerzas de la naturaleza, o las de los *mercados*, o a la acción maléfica de grupos radicales, cuando esto es solo la fachada. Entre unos y otros se da una suerte de homotecia, en la medida en que en todos ellos opera la misma mecánica HS, aunque solo se haga explícita en los primeros.

Veamos algunos ejemplos. Un líder político comprometido por haber participado en estos rituales explícitos y ocultos, en algún nivel, no tendrá escrúpulos a la hora de tomar decisiones que a su vez impliquen el sacrificio de miles de personas, especialmente cuando su reputación o su seguridad estén amenazadas. O en la medida en que le permitan ascender en la escala de poder. A otro nivel, actores y cantantes sometidos a programas de trauma y perversión sexual desde que son bebés, como los MK Ultra-Monarch, son los mejores candidatos a promover la agenda de decadencia y de perversión moral de la sociedad que hoy padecemos, no solo a través de los contenidos de películas, series y temas musicales, sino sobre todo porque estos esclavos encarnan de la manera más concreta este *modus operandi*, de manera inconsciente, subliminal.

La MHS es la clave para comprender el mundo, y en particular estos rituales explícitos, en la medida en que son el centro de su mecanismo, la sala de control desde la que se manejan los hilos invisibles que controlan y transforman las sociedades, porque en definitiva son flujos energéticos. No se puede comprender en todo su alcance cómo opera el poder al margen de esta mecánica. Precisamente para eso, para que no se comprenda cómo funciona el poder, y con ello el conjunto de la realidad, estos rituales se ocultan. Este conocimiento no está al acceso del público, es un saber

iniciático, mistérico, que las élites que ostentan el verdadero poder transmiten solo en sus círculos reducidos, que ocultan al público con el mayor celo, enmascarándolo detrás del saber oficial.

8. El lenguaje

8.1. El lenguaje como sustitución hierogámico-sacrificial

"A los que afirman la verdad y la realidad de los objetos sensibles se les puede decir que deben regresar a las escuelas primarias de la sabiduría, o sea, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y de Baco y que deben aprender primero el misterio de comer el pan y de beber el vino..."[637]

Hay que entender también el lenguaje como una forma de sustitución HS. Que las palabras en la mayoría de los idiomas sean masculinas o femeninas, más raramente neutras, es ya un indicio de ello. Hemos visto que de las hierogamias reales se pasa a las simbólicas, de las orgías o las cópulas de los *bíoi* a las cópulas metafóricas del Cielo, la Tierra, el Sol o la Luna. Pues bien, el lenguaje sigue *participando* de esta simbología, conservando estas distribuciones, más acá y al mismo tiempo más allá, de cualquier lógica.[638] Decimos bien *participando* porque el lenguaje forma *parte* de esta mecánica y tiene sentido solo en la medida en que es una parte del todo. Como ha mostrado Gilbert Durand, el sentido figurado precede siempre al sentido propio: "Una vez más, es el sentido figurado lo que funda y hasta históricamente precede el sentido propio; este último no es más que un sentido muerto."[639]

Hemos mostrado cómo el ritual HS se va sustituyendo progresivamente, cómo no se producen simplemente transiciones netas entre unos regímenes y otros, sino que estas sustituciones se solapan o encabalgan unas a otras, cómo estas superposiciones hacen posible precisamente que unas formas sustituyan a otras, en la medida en que entre unos órdenes y otros se producen transferencias LAs, o lo que es casi lo mismo, transferencias simbólicas. Pues bien, el lenguaje no es más que otra de estas sustituciones HSs que se superponen a otras sustituciones que a su vez remiten a otras.[640] Su mecánica es la misma que la de las transferencias LAs o simbólicas. Si el lenguaje no puede ser reducido por completo a lógica, a gramática, a racionalidad, si no se puede establecer una relación biunívoca entre significantes y significados, si está lleno de paradojas, de contradicciones, de ambigüedades, de ambivalencias, de resonancias

misteriosas, es porque en última instancia es también una sustitución HS. [641]

De ahí que el lenguaje nos trascienda, porque no deja de ser una forma de *zoé* cultural, inmortal relativamente con respecto a los *bíoi* mortales que lo utilizamos, o mejor, que somos utilizados por el lenguaje. No solo hablamos un lenguaje, el lenguaje también *nos* (complemento directo) habla, también habla a través de nosotros. La compleja relación que se da entre los *bíoi* y la *zoé*, en la medida en que son dos formas de vida que se interpenetran, se da también en el ámbito del lenguaje. No solo hablamos y escribimos en una lengua, sino que esta habla y escribe a través de nosotros, esta se encarna en nosotros. Carl Gustav Jung dice que el hombre primitivo "no puede afirmar que piensa sino que «ello piensa dentro de él»".[642] Pues bien, esto no deja de ocurrir nunca, está en el núcleo de la cebolla que constituye la cultura, y lo único que se puede hacer es añadir nuevas capas que lo oculten, pero no eliminarlo.

La tensión que se da en todo lo HS, que hemos dicho es una confrontación, una lucha, entre *bíos* y *zoé*, se da también en el caso del lenguaje, como una lucha entre nuestro *deseo* por dominarlo y el *deseo* de la *zoé* cultural por expresarse a través de nosotros. Entiéndase por *deseo* el conjunto de las ELAs. Esto es, el goce, la violencia, el deseo y la amenaza atraviesan el lenguaje de cabo a rabo. Lenguaje que es al mismo tiempo el de los *bíoi* y el de las *zoés*. Territorio compartido de encuentro, de lucha, de confrontación, de seducción, de éxtasis. De ahí la importancia de "dejarse hablar" que recomendaba Agustín García Calvo.[643]

La misma mecánica de transferencias que está en la base de la magia es la que da sentido a todo el lenguaje y a la significación. Hemos mostrado que la magia opera por semejanza y por contagio, que se puede hablar de "magia imitativa" o "ley de semejanza", y de "magia contaminante" o "contagiosa" o "ley de contacto" o "contagio",[644] y que estas dos formas de transferencia se corresponden respectivamente con la "analogía" y la "contigüidad" formuladas por Freud.[645] Pues bien, de esta misma manera opera el lenguaje, en la medida en que este no es más que otra sustitución HS, que se superpone y sustituye a otras, y entre las que se producen transferencias simbólicas. Esto ha sido reconocido también por Lévi-Strauss en su obra *El pensamiento salvaje*, que denomina a estas dos grandes formas de transferencia simbólica "semejanza" y "contigüidad".[646] Y que se corresponden también con la metáfora y la metonimia, tal como ha

mostrado Jacques Lacan. Efectivamente, este pensador francés ha mostrado cómo el lenguaje evoluciona siempre como juego poético, retórico, con respecto a su uso anterior.[647] El lenguaje que se habla en un momento determinado es una derivación del lenguaje que se hablaba anteriormente, según una mecánica de sustituciones metafóricas y metonímicas, que en definitiva hacen posible que el lenguaje siga operando en el marco de la MHS. Las sustituciones metafóricas hacen posible transferencias simbólicas por analogía, y las sustituciones metonímicas hacen posible transferencias simbólicas por contigüidad.

8.2. Los significantes y los significados fundamentales

"Las imágenes arquetípicas son ya a priori tan significativas, que el hombre nunca pregunta qué podrían en rigor significar."[648]

A partir de todo lo que venimos diciendo, del hecho de que el *bíos* sagrado es el centro del ritual HS, el símbolo por excelencia en el que se encarnan las ELAs excesivas, pero por ello también en torno al que se produce la trascendencia, a partir de todo esto, decimos, se debe comprender la siguiente frase de René Girard: "El significante es la víctima."[649] O si se prefiere, el significante es el *bíos* sagrado.

Uno de los temas que aparece una y otra vez en la mitología es la fascinación que provocaban los estados límite, la locura, la posesión, el éxtasis, la manía, que se consideraban a menudo provocados por los dioses.[650] El dios se encarnaba, actuaba a través del poseído. Pues bien, esto es en última instancia de lo que se trata cuando hablamos del lenguaje y de la significación. El significado es en última instancia una encarnación HS de la energía natural inmortal, excesiva, con respecto a la cultura. Que es también, como hemos visto, lo que alimenta, lo que excreta, lo que concibe, lo que pare, la MHS. Si el lenguaje significa algo es porque se nutre de este exceso LA natural, porque, como sugiere Jean-Pierre Dupuy, "contiene" este exceso. Este misterio es el que, como ha señalado Michel Foucault, el racionalismo ha tratado de rechazar, de censurar, de enmascarar, sin conseguirlo nunca del todo.[651]

Decir que el significante es el *bíos* sagrado es tanto como decir que el significado es el alma inmortal que se encarna en el cuerpo del *bíos* sagrado, y a través del mecanismo HS, en las *zoés*. Recordemos que las nociones de alma o espíritu, de inmortalidad, de trascendencia, son todas producto de la MHS, que solo tienen sentido como la otra cara de la moneda de las nociones de cuerpo, de mortalidad, de inmanencia. La misma estructura es la que conforma el lenguaje: por un lado significantes inmanentes, corporales, sea en su forma de signo escrito o de sonido pronunciado; y significados trascendentes, anímico-espirituales.[652]

A partir de las primeras sustituciones van surgiendo todas las demás. Las primeras distinciones son las de los *bíoi* sagrados y los *bíoi* profanos o las *zoés*. Después todo aquello que rodea, que se contagia de, que se deriva de, que sustituye, a los *bíoi* sagrados, se carga libidinalmente, simbólicamente.

Restos de *bíoi* sagrados, particularmente los elementos incorruptibles, penes castrados y dildos, reliquias, armas sacrificiales, objetos ceremoniales. Todos estos elementos, incluido el lenguaje mismo como otro plano de la realidad, se van solapando y enganchando progresivamente en la cadena significante, según la lógica de analogías y contigüidades: "... la multitud se muestra muy accesible al poder verdaderamente mágico de las palabras, las cuales son susceptibles tanto de provocar en el alma colectiva las más violentas tempestades como de apaciguarla y devolverle la calma. [...] «Muchos las consideran como fuerzas de la Naturaleza o como potencias sobrenaturales.» [...] Por último, las multitudes no han conocido jamás la sed de la verdad. Piden ilusiones, a las cuales no pueden renunciar."[653]

En este fragmento de *Psicología de las masas* de Freud se aprecia cómo entre los seres o los objetos sagrados y las palabras hay poca diferencia. Las palabras primordiales, sean en forma de escritura o de sonido, son también sagradas en el sentido en el que estamos proponiendo aquí, en la medida en que son protagonistas del ritual HS, como cuerpo en el que se encarna la fuerza LA excesiva que alimenta lo sagrado, tal como sugiere la cita de Gustave Le Bon que recoge Freud.

Todo lo que venimos diciendo supone que el lenguaje es antes connotativo que denotativo.[654] Como ha mostrado Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, hasta el Renacimiento "no existía la significación de los signos, pues estaba resorbida en la soberanía de lo Semejante",[655] esto es, lo que aquí estamos denominando analogías y contigüidades. Significativamente para el tema que nos ocupa, el pensador francés denomina a esta modalidad lingüística ancestral el "ser vivo del lenguaje". También podemos llamarlo lenguaje encarnado. Es cierto, como dice Foucault, que a partir de entonces esta forma de lenguaje, en la que no se podía establecer una correspondencia biunívoca entre significante y significado, sobrevivió en la literatura.[656] Pero nosotros no creemos que haya desaparecido por completo del lenguaje no literario. De hecho, es lo que, secretamente, sigue dando sentido a todo. Lo que hace que cualquier forma de lenguaje cobre vida. Paradójicamente es esto que se rechaza lo que da vida a cualquier lenguaje, que si no estaría vivo. Lo que hace que las aburridas clases de los profesores de universidad tengan sentido, que su discurso signifique algo, son todos los alumnos que intentan dar vida a ese lenguaje muerto. Si algo de lo que dicen *se* entiende es en la medida en que *se malinterpreta*. *Se* —utilizándolo como lo hace Tiqqun / Comité Invisible— malinterpreta.

Si los significantes significan algo es porque se asocian con otros significantes, tanto pertenecientes al mismo *plano* del lenguaje como al resto de *planos* de la realidad, que en definitiva son superposiciones y sustituciones, todas ellas en el marco de la MHS. Un ritual en permanente evolución, siempre vivo, que se está en todo momento adaptando a las circunstancias cambiantes, en particular en los momentos de crisis en los que se producen rupturas y saltos que ninguna lógica racional es capaz de explicar.[657] De ahí que, como apuntan Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, el lenguaje sea antes que nada consigna: "... la consigna es sentencia de muerte, siempre implica ese tipo de sentencia, incluso si es muy suave, si ha devenido simbólica, iniciática, temporal..., etc. La consigna aporta una muerte directa al que recibe la orden, o bien una muerte eventual si no obedece, o bien una muerte que él mismo debe infligir, propagar. […] Muerte, muerte, tal es el único juicio, y lo que convierte el juicio en un sistema. Veredicto."[658]

Ya hemos visto que uno de los polos de la MHS es el sacrificio, que el juicio póstumo no es más que una de sus modalidades. Y que el otro polo es la hierogamia. De la misma manera las significaciones fundamentales se mueven entre estos dos polos, remiten en última instancia a la amenaza y al deseo, a la violencia y al goce. Los significantes no denotan nada, sino que connotan otros significantes, operan en conjunto, se superponen al resto de planos de la realidad, todo ello en el marco de una MHS.[659] Y en el centro de esta máquina, en el centro del toroide en el que se cruzan los dos vórtices, el hierogámico y el sacrificial, en ese centro habría algo así como unos significados primordiales, que coincidirían con los significantes primordiales. Este centro es la hierogamia-sacrificio, la conjunción del goce y la violencia, al amor y el odio, el placer y el dolor, la vida y la muerte. Pero también este centro es el que hace posible los saltos de dimensión. Saltos lógicos que ningún silogismo, ninguna metafísica puede comprender. Y que sin embargo hacen posible que *se* comprenda.

Si queremos entender cómo funciona el lenguaje simplemente hay que interpretarlo, insistimos, como sustitución HS. Ya antes de que exista lenguaje, de la misma manera que, como hemos visto, antes de que exista la ley, el ritual HS está conformado por significantes que remiten a significados fundamentales. Que en un principio coinciden con ellos. El *bíos* sagrado define negativamente la ley transgrediéndola. Esta dimensión negativa seguirá atravesando profundamente, como hemos visto, la moral,

la ley, pero también el lenguaje. Lo que da sentido a todo ello es precisamente este vacío, este agujero de gusano, este doble vórtice. Lo que sostiene todo el edificio político, religioso, moral, legal, lingüístico, es precisamente y paradójicamente, este vacío. Jacques Lacan habla también del agujero del discurso.[660] Este vacío lo es porque a él pocos tienen acceso, a pesar de ser el centro de la máquina que lo rige todo. Es también el anatema del que hemos hablado en su momento.

"Si el lenguaje siempre parece presuponer el lenguaje, si no se puede fijar un punto de partida no lingüístico es precisamente porque el lenguaje no se establece entre algo visto (o percibido) y algo dicho, sino que va siempre de algo no dicho a algo que se dice."[661]

Ese algo no dicho es, en última instancia, el acto HS en su límite, en el que hierogamia y sacrificio coinciden, en el que goce y violencia son lo mismo, en el que el exceso se hace tan excesivo, si se nos permite la redundancia, que produce un salto de nivel y produce la trascendencia. O comunica con la trascendencia ya existente, con otras dimensiones de la existencia. En última instancia la producción es siempre esta recuperación, esta transmutación. En el centro de la máquina, en el encuentro entre el vórtice hierogámico y el sacrificial, es donde se produce el sentido, es la fuente de todas las significaciones, es de donde emanan todos los significados. Es la fuente del sentido porque es donde la fuente de la máquina, la ELA natural, se encarna en la materia y la transmuta, y así hace posible que esta se encarne a su vez en ELA cultural. El centro del toroide, donde se cruzan los dos vórtices, sigue siendo la fuente fundamental del sentido, incluso cuando el ritual HS tiende a desintegrarse, incluso cuando las sustituciones HSs más se alejan de su origen.

Los significantes fundamentales son los *bíoi* sagrados, y los significados son la violencia y el goce excesivos, los que acompañan a la ingesta antropofágica, al asesinato, a la unión incestuosa, a la violación, a la orgía, etc. Significante y significado, en el límite, en el centro del toroide, coinciden: "En el incesto, el significante hace el amor con sus significados", dicen Deleuze y Guattari.[662] Pero también podríamos decir que el significante asesina al significado, que lo viola, que lo devora, que lo eyacula, que lo pare, que lo excreta. O que el significado hace lo propio con el significante. Esta es la conjunción absoluta. Impensable para nuestra mente racional, y sin embargo esto es lo que da sentido a todo, una vez de vuelta a la disyunción.

Esta es la dimensión negativa de la que hablamos, esta es la *monstruosidad* que esta en el fondo de toda significación y de toda cultura. Pero que el propio lenguaje tiende a enmascarar, de la misma manera que, como hemos visto, la MHS escenifica el tema que esconde el anatema. La misma mecánica HS que vincula goce y deseo, violencia y amenaza, es la que constituye el lenguaje. Los significados fundamentales son los límites inefables, innombrables, incomprensibles, del goce y de la violencia. Que en última instancia suponen la coincidencia del goce y de la violencia excesivos, el trasfondo lascivo, sádico y perverso que, como hemos dicho, sostiene todo el edificio de la cultura.

Ya hemos visto que la ley está ahí precisamente para conjurar este exceso. Lo uno y lo otro surgen al mismo tiempo. La ley está ahí para evitar este sadismo, esta perversión, esta lascivia, pero sin estos excesos no habría cultura. La ley solo puede reconocer secretamente este exceso y enmascararlo. Sadismo y ley surgen al mismo tiempo, de la misma manera que la acción solo existe en la medida en que hay reacción, de la misma manera en que el exceso natural alimenta el exceso cultural, siendo ambos dos caras de la misma moneda. Pues bien, de la misma manera el lenguaje está ahí para encubrir este exceso de significado, para conjurarlo. A pesar de que se alimenta de él. Porque lo excreta. Esta es la paradoja que atraviesa el lenguaje y que atraviesa la MHS. Pues, ¿para que habrían de haber surgido la ley y el lenguaje sino para conjurar este exceso natural, con otro exceso cultural? Otra vez acción y reacción como dos fuerzas inseparables, pero dos fuerzas de distinto orden, cuyo encuentro produce un salto de nivel. Equilibrio, desequilibrio y reequilibrio. Sometimiento de los *bíoi* a las *zoés* culturales. Sometimiento de la realidad que conocemos a una realidad más amplia y poderosa, más misteriosa.

Pero entonces, si los significantes fundamentales son los *bíoi* sagrados, protagonistas del acto HS, si los significantes lingüísticos surgen en este marco por superposición y sustitución de los primeros, entonces hay que suponer que los primeros significantes lingüísticos no pueden ser más que el "sonido de la muerte", el golpe del arma, el "aullido" del sacrificado, el gemido de placer, el alarido de dolor. Así hay que interpretar a Giorgio Agamben en *El lenguaje y la muerte*: "¿Quién frente a un torturado que sufre y aúlla, delante de un moribundo que se lamenta, incluso delante de una bestia que gime, cuando toda la máquina viviente sufre, no se siente penetrar en el corazón ese Ah?... Horror y dolor atraviesan sus miembros:

su íntima estructura nerviosa compadece el desgarramiento y la destrucción: el sonido de la muerte resuena."[663]

"El sonido de la muerte *resuena*." El mismo exceso LA que conforma los *bíoi* y que los hace sentirse *miembros* de una misma *zoé*. También entre distintas *zoés* que forman parte de la *zoé* natural. La identificación del animal humano con el animal no humano. Esta "resonancia" del "sonido de la muerte" es la clave del mecanismo de la significación.

En el límite, el sonido del goce y el sonido de la violencia tienden a confundirse. Este es el secreto de los secretos, el *sancta sanctorum* al que solo tienen acceso los altos iniciados. Esto es lo que se encuentra en el centro del toroide. El sonido de la muerte y el sonido de la vida, el grito del sacrificado y el gemido del goce, pero también el llanto del recién nacido; todos ellos coinciden en el centro del toroide. Coinciden los sonidos a partir de los que surge el lenguaje hablado, pero coinciden también los movimientos, los gestos, las muecas, las convulsiones, que dan lugar a los símbolos físicos y visuales, y con ello al lenguaje escrito.[664] Todo ello ocurre de la misma manera en el extremo del erotismo y en el extremo de la agresividad, en el del placer y el del sufrimiento. "Se miraron un día a la vez la muerte y la voluptuosidad, y sus dos rostros eran uno solo", dice Gabriele D'Annunzio.[665]

Esto es lo que nos sugiere también la expresión "la oscura raíz del grito", que aparece al final de *Bodas de sangre* de Federico García Lorca: "Con un cuchillo,

con un cuchillito
que apenas cabe en la mano,

pero que penetra fino
por las carnes asombradas,
y que se para en el sitio
donde tiembla enmarañada
la oscura raíz del grito."[666]

Seguramente el poeta granadino quería decir con su "oscura raíz del grito" algo muy parecido a lo que estamos tratando de formular aquí, si tenemos en cuenta lo que afirma en "Teoría y juego del duende": "... el duende que [Nietzsche] perseguía había saltado de los misteriosos griegos a las bailarinas de Cádiz o al *dionisíaco grito degollado* de la siguiriya de Silverio."[667]

Lorca sabía muy bien de lo que estaba hablando, sabía dónde estaba lo que estamos llamando aquí el centro del toroide, dónde se producen los significantes y los significados fundamentales. Sabía que los misterios y la tragedia griega condición a ese centro.

Hay distintas versiones sobre la etimología del término tragedia. Según Walter Burkert, significaría "canto por el premio de un macho cabrío", o bien "canto *que acompaña* el sacrificio de un macho cabrío".[668] Creemos que la más acertada es la segunda de las opciones, con el matiz que ha señalado Pascal Quignard, según el cual la tragedia consiste en "cantar *como* un macho cabrío", es decir, imitar el grito del animal sacrificado.[669] Subrayamos las palabras "acompaña y como", porque son las que ponen de manifiesto que estamos ante sustituciones HSs.

Uno de los elementos que componían los rituales sacrificiales en la Antigua Grecia era el *ololygé*, el grito estridente de las mujeres, que coincidía con el grito de la víctima degollada.[670] A esto nos referimos al decir que el lenguaje surge por sustitución, al mismo tiempo que por superposición, en el contexto de rituales HSs. Este *ololygé* "acompaña", es "como" el grito de la víctima. Y es evidente que este *ololygé* declamado por las mujeres *significa* muerte, dolor, sufrimiento, violencia. Este *ololygé* literalmente *resuena* con el "sonido de la muerte". Esta es la realidad excesiva en la que significante y significado coinciden, realidad excesiva que después, a medida que el ritual evolucione, dejará un vacío, y que sin embargo seguirá dando sentido a los nuevos significantes que surjan por sustitución.

El *ololygé* es por lo tanto una sustitución, en este caso predominantemente sacrificial, al mismo tiempo por analogía y por contigüidad, o en otras palabras, una onomatopeya. En este mismo sentido se expresa Carl Gustav

Jung: "El lenguaje es originalmente un sistema de signos emocionales o imitativos que expresan espanto, temor, ira, amor, etc., o bien imitan los ruidos de los elementos: el correr y murmullo del agua, el rodar del trueno, el rugido del viento, los sonidos del mundo animal, etc."[671]
Y poco después cita a Anatole France:
"Reflexionad: un metafísico no dispone para erigir el sistema del mundo más que del grito perfeccionado de los monos y de los perros. Lo que llama especulación profunda y método trascendente, consiste en disponer de modo arbitrario *las onomatopeyas que gritaban el hambre, el miedo y el amor en las selvas primitivas, y a esas onomatopeyas se han asociado poco a poco significaciones* que se creen abstractas cuando únicamente son la pálida transmisión de aquéllas."[672]
A medida que el lenguaje vaya evolucionando, a partir de estos significantes y significados primordiales, a través de estas transformaciones metafóricas y metonímicas, será menos onomatopéyico y más eufemístico, menos anatema y más tema, pero ambos polos seguirán secretamente vinculados, y esta vinculación latente es la que seguirá dando sentido profundo al lenguaje. Hasta que llegue un punto en el que toda esta estructura entre en crisis, se fisure, se vaya cayendo a pedazos, junto al resto del edificio cultural, junto a las instituciones, las leyes, la moral. Entonces nuevas crisis y nuevos rituales HSs volverán a tener lugar para fundar nuevos significados y nuevos significantes, para remendar las viejas vinculaciones y sostener el edificio en un nuevo ciclo.
En su momento hemos visto cómo el ritual HS se basa en un "devenir-animal", en una experiencia de descenso a la animalidad. De esto se trata en todos los ceremoniales en los que los participantes se transforman, se disfrazan, bailan como animales. Es el caso de los celebrados en honor a Zeus Liceo en Arcadia, en el que los participantes se denominaban "lobos" y eran poseídos por la "furia lobuna".[673] O del mito de las hijas de Preto, que "se mostraban desnudas sin ningún pudor y en su delirio se creían vacas y vagaban por el Peloponeso mugiendo".[674] Pues bien, estamos siempre en la misma lógica de las sustituciones, de la evolución de formas rituales en base a transferencias simbólicas, que en última instancia operan mágicamente, como mecanismos de transferencia LA. La mímesis ritual del animal es en el fondo la misma que la del *ololygé*, que la de la transformación, primero onomatopéyica y después eufemística, y siempre metafórica y metonímica.

También hay que recordar la importancia que tienen los elementos incorruptibles de los *bíoi* sagrados, que como hemos mostrado son vehículos privilegiados de la encarnación, de la manifestación de la inmortalidad. Pues bien, a menudo encontramos, en el marco de los rituales, instrumentos musicales fabricados a partir de dichos elementos, de manera que su sonido se interpreta también como presencia, como encarnación del dios, como su *resonancia*. Recordemos la invención de la lira por Hermes a partir del caparazón de una tortuga y los intestinos de un cordero, que no son otra cosa que animales sacrificiales.[675] Se puede decir que estos instrumentos son *onomatopéyicos*, mímesis, al mismo tiempo por contigüidad y por analogía, del sonido de los *bíoi* sagrados. Otra vez la misma mecánica de encarnación de la fuerza vital natural en la cultural.

El grito, sea hierogámico o sacrificial, es excesivo con respecto al lenguaje convencional. Vincula de manera profunda a todos los *bíoi* profanos entre sí y a estos con los *bíoi* sagrados. Unifica la *zoé*. Resuena. Es la irrupción en el orden de lo cultural de lo que está más allá de este orden, de lo excesivamente natural, y por eso también sobrenatural, animal y divino. [676] La trascendencia como salto de nivel que se produce a la vez que el exceso de la inmanencia. Que se proyecta al cosmos pero desde el centro del toroide. O que recibe aquello que supera nuestro entendimiento desde el centro del toroide. Conjunción.

En resumen, el lenguaje forma parte de la MHS en la medida en que sus significantes son símbolos que, en última instancia, significan ese exceso de la naturaleza con respecto a la cultura, que es lo que da sentido a todo. Por más que la racionalidad, la lógica, los principios de identidad, contradicción, causalidad, finalidad, la espacialidad y la temporalidad, etc., traten de domesticar este exceso, el lenguaje no puede dejar de estar en última instancia atravesado por él. Exceso natural que, a pesar de todo intento de sistematización analítica, siempre desborda el lenguaje. Roland Barthes ha hablado en el mismo sentido de un "paroxismo de la significación".[677] Lo cual encaja bien con nuestra teoría, en la medida en que los significados y los significantes fundamentales son paroxísticos.

El lenguaje, por mucho que se quiera reducir a fórmulas racionales, a reglas, a una gramática casi matemática, no puede dejar de ser, en el sentido que hemos descrito aquí, simbólico. Es decir, vehículo de transferencias LAs, sustitución HS. Remite, más allá de todo sistema, a lo más animal, oscuro, salvaje, bárbaro, sádico. A lo más irracional, a lo más monstruoso, a

lo más innombrable, a lo más inefable, a lo más desconocido. Al *sancta sanctorum* de la conjunción del goce y la violencia. Pero también a lo más sublime que escapa a nuestra comprensión. Sublimidad en la que una realidad que nos supera se divierte, juega con nosotros, *es* a través de nosotros.

Según nuestra interpretación, por lo tanto, siguiendo el ejemplo griego, el *ololygé* sería el significante fundamental que habría dado lugar al resto de significantes. Pero también por ello, la palabra pérdida, la pronunciación olvidada o prohibida del nombre de Dios. El *ololygé* es como la inscripción de esta palabra de Dios en el libro, en la copa sacrificial, en el Grial, de lo que nos ha hablado René Guénon.[678]

La misma lógica subyace, como sugiere Julius Evola, al falo perdido de Osiris que Isis no encontró, a pesar de la hierogamia incestuosa que ambos celebraron, supuestamente con un dildo que lo sustituía.[679] Hay que recordar cómo el falo, lo mismo como objeto que como significante lingüístico, estaba también rodeado de numerosos tabúes en muchas culturas y cultos, como en los dionisíacos. El falo perdido de Osiris, la bebida de la inmortalidad que contendría el Grial, la palabra perdida, etc., aluden todos a los significantes fundamentales que tienden a ser prohibidos en el marco de la tradición, y sin embargo siguen siendo el centro de los rituales, según la mecánica de las sustituciones, que siguen dando sentido al lenguaje.[680] El centro de los rituales y el centro de las culturas. Pensemos en el simbolismo fálico del obelisco y en su centralidad, pensemos en Washington, pensemos en el Vaticano...[681]

Como ocurre con la moral y con la ley, el lenguaje es una mascarada que funciona precisamente porque encubre lo que lo alimenta, lo que le da sentido. Este lenguaje ficticio, tramposo, enmascarador, es finalmente el que habla a través de nosotros, el que permite que nos entendamos, el que hace posible que lo más central, lo más fundamental, sea ignorado por casi todos. Creer que los significantes significan aquello que aparece en los diccionarios es parte de esta ficción compartida, de esta ilusión, de esta falacia, de esta hipocresía, que lo preside todo en la MHS. Ficción que sin embargo es necesaria para sostener todo el entramado escenográfico que es en definitiva la cultura, y que se construye precisamente para ocultar la barbarie, el salvajismo, el sadismo que constituyen su centro secreto. Así hay que entender la famosa idea de Walter Benjamin de que cultura y barbarie siempre son dos caras de la misma moneda.[682]

También podemos decir que el lenguaje nunca puede dejar de ser mítico, en el sentido en el que ha entendido el mito René Girard: "Ahí está el texto del mito para demostrarnos que se trata de una operación engañosa, ciertamente, pero formidablemente real y permanente en el plano de la cultura, fundadora de una nueva verdad. [...] Las significaciones falaces que instaura adquieren a partir de este hecho [el sacrificio] una fuerza inquebrantable. Con la crisis sacrificial, la resolución unánime desaparece detrás de estas significaciones. Constituye el resorte estructural del mito, invisible en tanto que la estructura permanezca intacta. No habría *temas* sin la virtud estructurante del *anatema*."[683]

En definitiva, el lenguaje, como parte de la MHS, es antes que nada un baile de máscaras, un pacto de silencio, que permite a los que lo contraen omitir aquello que no están dispuestos a reconocer, aquello que no les interesa mostrar. Pero también aquello que, con el tiempo, se acaba convirtiendo en desconocido para casi todos, a pesar de ser el centro de la máquina, el centro del toroide alrededor del que todo gira. Este anatema es el que ya hemos visto: que el dios lo es porque es el mayor criminal, el más caníbal, el más incestuoso, que la virgen es la más promiscua y la más lasciva. Que toda la cultura no es otra cosa que lascivia, perversión, sadismo, sublimados. Pero también que todo esto no es más que una travesura de los dioses, del diablo que "cuando se aburre mata moscas con el rabo", del "Eros cosmogónico".

En su momento hemos hablado de la importancia que juega la dialéctica de prohibiciones y transgresiones en la MHS. Se trata no solo de prohibiciones y de transgresiones con respecto al *hacer* sino también con respecto al *decir*. Esto confirma que el lenguaje es una sustitución HS, que los tabúes que afectan al lenguaje son también prohibiciones rituales que se superponen a otras prohibiciones rituales que afectan al comportamiento, al trabajo, a la actividad en general. Estos tabúes, que siguen operando hoy, particularmente donde más presente está el poder-religión, funcionan también, como decíamos, como el anatema que debe quedar enmascarado por el tema. Lo que no se dice tiene tanta importancia como lo que se dice, porque de hecho ambos responden a una misma estructura única e indivisible, porque ambos son dos caras de la misma moneda. El lenguaje consiste tanto en decir como en callar. Tan importantes son los llenos como los vacíos. Que en los medios de desinformación y propaganda del sistema se tienda a eliminar estos vacíos y a llenarlo todo de supuesto contenido

pone de manifiesto hasta qué punto se trata de un lenguaje cada vez más superficial, cada vez menos dotado de sentido, cada vez más puro mantra de magia negra, cada vez más hipnosis estupidizante. Como decíamos con respecto a la inmanencia y la trascendencia, ambos elementos, los llenos y los vacíos, lo que se dice y lo que no se dice, no son simétricos. El lenguaje está atravesado ineludiblemente por esta asimetría, por esta negatividad, en la medida en que lo más importante es siempre lo que no se dice, lo que ocultan las palabras. El centro, el vacío innombrable alrededor del que todo gira.

Todo lo que venimos diciendo permite comprender que todo acto de lenguaje, como ha mostrado Maurice Blanchot, evoca, aunque sea inconscientemente, su origen HS. Que en cada palabra todavía resuena toda la solemnidad de los rituales religiosos. Que, a pesar de la inmensa labor de profanización que padecemos, el lenguaje todavía conserva algo de esta gravedad.[684] Que hablar es, en cierto modo, matar al significante, sustituirlo por la palabra o el sonido que lo designa, que el significado es una suerte de evocación, de encarnación de su alma, en nuevos significantes. Si es posible que un significante signifique algo es porque hay un tercer elemento, que de hecho es otro significante sustituido, que ha sido sacrificado, y cuya alma regresa como un espectro para encarnarse y dar sentido al significante sustitutorio. De ahí que demos la razón a Girard cuando dice que "el significante es la víctima", pero una víctima sustitutoria.

En última instancia los significantes fundamentales sustituyen a los significados fundamentales. En otras palabras, se intercambian unos con otros, valen lo mismo. Esta relación es la que funda la relación de reflexión que se extiende al resto de significantes y de significados, en la que se supone que existe una equivalencia similar a la del valor: significante = significado. Esta equivalencia es la misma que la del *mantra*: "Un *mantra* es un «símbolo» en el sentido arcaico del término: es al mismo tiempo la «realidad» simbolizada y el «signo» que simboliza."[685]

En suma, los primeros significantes son también los primeros significados. Son por lo tanto, tal como señala Mircea Eliade, mantras. Pero de la misma manera el círculo vuelve a cerrarse a medida que nos acercamos a la crisis, en la que todos los significantes pierden sentido y solo cabe refundarlos mediante el recurso al ritual HS.

8.3. Los vórtices del sentido

"Sólo la exageración del deseo y de la muerte permite alcanzar la verdad." [686]

Todo lo que venimos diciendo se corresponde con lo que Jacques Lacan ha denominado el "punto de almohadillado". Siguiendo a Ferdinand de Saussure, Lacan plantea el esquema de la significación como dos planos, significantes y significados, relativamente independientes entre sí. Estos dos planos, utilizando una metáfora del mundo de la tapicería, se vincularían a través de puntos singulares denominados "puntos de almohadillado" (*point de capiton*).[687] La noción lacaniana de "punto de almohadillado" recuerda a la de "agujero negro" de Gilles Deleuze y Félix Guattari.[688] Y como vamos a vez ambas se inscriben en nuestra topología TV. Nos interesa esta idea de los dos planos vinculados por puntos de almohadillado, pero no como plano de significantes y plano de significados, sino como distintos planos de significantes que envuelven el toroide y se vinculan entre sí en los vórtices, que se unen a su vez en el centro del toroide donde se localizan, siempre hablando topológicamente, los significados fundamentales.

Lacan se sirve de la tragedia *Atalía* de Racine para mostrar cómo operan los puntos de almohadillado. Lo que le interesa de esta obra es precisamente lo que está en la base de la MHS: la crisis, el "celo", el "temblor", el "temor", la "doble amenaza", el "arma de doble filo", la ambivalencia, la tríada mimética...

"Nosotros los psicoanalistas no ignoramos que el miedo es algo especialmente ambivalente; es también algo que nos empuja hacia adelante, que nos jala hacia atrás, es algo que hace de ustedes un ser doble y que cuando lo expresan ante un personaje con el que quieren jugar a tener miedo juntos, los pone a cada instante en la postura del reflejo."[689]

Como se ve Lacan está hablando implícitamente de la MHS, de la tríada mimética, de la ambivalencia que la rige, de la crisis en la que el rol que juega el individuo en el escenario social se desdibuja, en la que se produce la confrontación de los *bíoi* y la *zoé*, etc. Es precisamente en el contexto de esta crisis en el que se da el punto de almohadillado —"el temor de Dios" dice Lacan—, que anuda el plano de los significantes y el de los significados, que, por así decirlo, proporciona a la estructura de la significación la necesaria *tensión*:

"Este famoso temor de Dios lleva a cabo el pase de prestidigitación de transformar, de un minuto a otro, todos los temores en un perfecto coraje. [...] La virtud del significante, la eficacia de esa palabra temor, fue transformar el *celo* del comienzo, con toda la ambigüedad y lo dudoso que esa palabra conlleva, incluso lo siempre listo a todas las inversiones, en la fidelidad del final."[690]

Este "pase de prestidigitación" que convierte el temor en coraje, que *torna* todas las ambivalencias y reciprocidades de la crisis HS en unanimidad de toda la *zoé* con respecto a los *bíoi* sagrados, es precisamente el acto HS. Nuestra tesis es que el punto de almohadillado lacaniano coincide con lo que venimos denominando los vórtices hierogámico y sacrificial. Lacan se sirve de este esquema topológico para explicar la vinculación de los significantes y los significados. Pero como hemos visto el lenguaje no es más que otro de los planos que conforman la MHS, y el punto de almohadillado sería por lo tanto lo mismo que los vórtices que, como hemos adelantado, vinculan a los distintos planos de la realidad, en el marco de la mecánica HS.

El punto de almohadillado coincidiría por lo tanto también con el *ololygé*, el grito estridente de las mujeres, que se confunde y solapa con el grito de la víctima. Pero también cualquier otro sonido onomatopéyico que aluda al dolor, al lamento, al gemido, al llanto del bebé, al sonido de la violencia y/o del goce.[691] Este punto de almohadillado, este sonido de la hierogamia-sacrificio-nacimiento es también, como ha mostrado Walter Burkert, lo que está en la base del famoso oráculo de Delfos. De ahí que el ritual délfico sea "indecible", que esté rodeado del mayor secretismo, que sea mediado por una clase sacerdotal de iniciados. El oráculo incompresible de la Pitia, que los sacerdotes de Apolo interpretaban —ritual al que los sacrificantes no tenían acceso más que de forma velada—, no puede ser otra cosa que uno de estos gritos del tipo del *ololygé*, grito de goce y/o grito de violencia, grito de placer y de sufrimiento. Un gemido de goce sexual, un lamento por el sacrificio de sus amantes —Pitón, Dionisio o Apolo—, un grito de dolor por su propio sacrificio, el dolor de la parturienta que se funde con el gozo de dar vida. Si hemos de llevar nuestra hipótesis hasta el final, si, como han sugerido diversos autores —Orígenes, Juan Crisóstomo, Pausanias, Esquilo — el ritual délfico también consistía en una unión erótica, si el trípode en el que se sentaba la Pitia sostenía un caldero sacrificial,[692] entonces hemos de interpretar este ritual "indecible" como una hierogamia-sacrificio.

Entonces el oráculo délfico sería también uno de estos puntos de almohadillado, el encuentro entre dos vórtices —el hierogámico y el sacrificial—, el agujero de gusano en el que significantes y significados coinciden. Este gemido-lamento-grito es el punto de almohadillado o el doble vórtice que *tensa* toda la estructura del lenguaje, el centro secreto en el que significantes y significados fundamentales se funden en un abrazo sexual y violento, el punto del que surge toda la cadena de significantes, de sustituciones HSs. Pero también el punto al que en la práctica la mayoría no accede ni puede acceder, el punto en el que se produce el salto, la comunicación con el más allá, que solo puede ser pensada como infinito:
"El régimen significante del signo (el signo significante) tiene una fórmula general simple: el signo remite al signo, y remite al signo hasta el infinito." [693]
Hay que hacer algunos matices a la noción de punto de almohadillado de Lacan. Como hemos mostrado, los significantes no pertenecen solo al lenguaje sino al resto de los planos de la realidad. Los significantes lingüísticos se superponen a otros significantes, operan de manera paralela, también como sustituciones, produciéndose entre unos y otros transferencias energéticas y simbólicas. Siguiendo la idea de Lacan, podemos modelizar estos planos como una serie de tejidos superpuestos, más o menos paralelos. Ahora, para dar tensión a esta estructura, estarían los puntos de almohadillado o vórtices, que, por así decirlo, pinchan estos planos de significantes en perpendicular y los tensan hacia arriba o hacia abajo, hacia otra dimensión n+1, en la que se vincularían con sus significados. En estos puntos de conjunción se produce lo que hemos llamado en otro momento la compensación de inconmensurables. Este es el misterio de la conjunción: la unión de lo dispar. Esta conjunción se produce como un proceso dinámico, como un encuentro de energías y de materia, hacia abajo en tanto intensificación de la inmanencia, pero al mismo tiempo hacia arriba, como producción de trascendencia. Espirales de distinto signo que se enroscan y que es lo que está en la base del símbolo del caduceo hermético. Así, la trascendencia es inseparable de una intensificación de la inmanencia. Estos puntos de almohadillado o vórtices coinciden con el ámbito de lo sagrado, aquel en el que se produce la intensidad, la tensión, la rigidez, que da forma a toda la estructura del lenguaje. Mientras que los ámbitos en los que los distintos planos de la realidad son sensiblemente paralelos coincidirían con el ámbito de lo profano. Conjunción y disyunción

como dos caras de la misma moneda, como crisis y orden, como profano y sagrado.

En este contexto se puede interpretar lo que decíamos, que los significantes en general no remiten directamente a los significados, sino que se relacionan, en un mismo plano sintáctico, con otros significantes. Estos planos sintácticos en los que los significantes se vinculan entre sí son los planos de realidad a los que nos estamos refiriendo. El sentido del lenguaje lo reconocemos, lo compartimos socialmente, en la medida en que formamos parte de una misma MHS, en la medida en que participamos, aunque sea implícitamente, inconscientemente, en un mismo ritual HS. En este contexto se entiende que estos vórtices y toda la estructura a la que dan rigidez es eminentemente social, como lo es todo en la MHS.

En lo que hay que insistir es en que, si los significantes tienen sentido, no es tanto porque denoten los correspondientes significados, sino porque los distintos planos de la realidad se superponen en una misma estructura, que en última instancia está tensada por los mismos vórtices. De manera que unos planos y otros de la realidad se connotan, como las capas de una cebolla. Son planos que de hecho se mueven ligeramente unos con respecto a los otros, pues no están vinculados realmente sino a través de los polos, de los vórtices. Así, el término *perro* no denota el animal que está frente a nosotros, sino que ambos, el sonido perro y el animal de cuatro patas que vemos moviendo la cola, son dos significantes, dos planos de realidad diferentes pero superpuestos, que se connotan uno con respecto al otro, que pertenecen a una misma estructura de significación que hace posible esta connotación. Si el lenguaje tiene sentido, si nos parece que los significantes significan algo, es porque estos diferentes planos de realidad, estos diferentes significantes que pertenecen a distintos registros, a distintos lenguajes, "se presuponen recíprocamente", porque se "pasa incesantemente" de uno a otro. Son paralelos, se reflejan el uno en el otro. Pero si esto es así es porque toda la estructura está tensada por los vórtices. [694] Que un significante denota un significado es una ilusión, una ficción, como lo es todo en la MHS. Esto solo ocurre en el caso de los significantes y los significados primordiales, que son, como hemos visto, anatemas innombrables, tabuizados, censurados, reprimidos, inconscientes, olvidados. [695] Nos entendemos porque compartimos estos significados ocultos, pero también porque gracias a ellos los diferentes planos de la realidad se mantienen sensiblemente paralelos y esto hace posible que se connoten.

Roland Barthes distingue entre el "lenguaje-objeto, que habla las cosas y el metalenguaje, que habla de las cosas".[696] Pues bien, siguiendo este planteamiento, lo que nosotros decimos es que todo lenguaje es un metalenguaje, en la medida en que es una sustitución HS que remite a los significados fundamentales de goce y violencia excesivos. Si bien es verdad que este metalenguaje se está renovando permanentemente en la medida en que se está alimentando de nuevos goces y de nuevas violencias, de nuevos deseos y de nuevas amenazas.

En definitiva, el goce y la violencia, así como sus combinaciones, son los significados fundamentales a los que siempre nos estamos refiriendo indirectamente, los vórtices que tensan toda la estructura del lenguaje y de la cultura en general. Esto tanto hacia abajo como hacia arriba, como exceso de inmanencia y como producción de trascendencia. Porque si el centro del toroide es el lugar de la conjunción es porque en él confluyen todos estos planos. Por supuesto estamos hablando de una estructura viva, en permanente transformación. Porque la vida, el principio vital, procede del sentido más inmaterial, más sutil, más trascendental. La estructura que estamos proponiendo para el lenguaje es una estructura viva, una *zoé* cultural, que nos supera y sobrevive a los *bíoi*. De hecho, es una MHS o parte de una. En esta estructura viva los puntos de almohadillado o vórtices se tensan o se relajan, el vórtice de goce y deseo y el vórtice de violencia y amenaza se vinculan o se separan según los casos. Cada vez que una palabra inoportuna se nos escapa en una conversación, cada vez que un tono de voz es más encendido de lo debido, cada vez que un término, un sonido o una combinación de fonemas nos trae un recuerdo traumático o placentero, estamos acercándonos más o menos a estos vórtices. Con el fluir de la conversación o del pensamiento más verbal, la estructura del lenguaje se está tensando o relajando, está pulsando, vibrando. Todo ello en correspondencia con el resto de planos de la realidad con los que estos planos lingüísticos interactúan: los comportamientos, los gestos, el resto de códigos sociales.

Esta topología que estamos proponiendo para comprender cómo funciona el lenguaje debe entenderse también en relación con la dialéctica de prohibiciones y transgresiones. Cuanto más cerca estamos de los vórtices-puntos de almohadillado más cerca estamos también de las transgresiones, y en el límite, de los sacrificios y de las hierogamias:

"La libertad no es nada si no consiste en vivir al borde de límites en los que toda comprensión se descompone",[697] dice Georges Bataille.
Nótese como la transgresión y la comprensión se vinculan. Los vórtices-puntos de almohadillado se corresponden con las crisis HSs, mientras que los ámbitos más alejados de estos vórtices lo harían con las situaciones de orden.
Como veremos en el próximo capítulo esto que estamos diciendo con respecto al lenguaje en realidad se aplica al conjunto de la MHS, para la que propondremos una topología genérica basada en un toroide vorticial. Lo importante es comprender que los vórtices introducen una dimensión n+1 con respecto a la dimensión n de las zonas sensiblemente planas. Así, podemos modelizar los planos de la realidad como superficies sensiblemente paralelas, en el modo orden, y como estas mismas superficies pero confluyendo en los vórtices, en el modo crisis.
Siguiendo esta topología la ritualización y la moralización HS lo que hacen es establecer una suerte de línea de frontera en el plano de los significantes, allí donde estos se acercan *excesivamente* a los vórtices, allí donde sus superficies se inclinan *excesivamente* en la dirección n+1. Esta dimensión n+1 debe entenderse como dimensión adicional, como un más allá con respecto a las que conforman nuestra realidad. Ciertos investigadores hablan de una cuarta dimensión. Estas líneas de frontera coinciden con la escenificación ritual, que enmascara la obscenidad del goce y la violencia excesivos. De manera que más allá de estas fronteras encontramos el ámbito de la transgresión y en general todo lo que desborda el sistema dominante, todo aquello que sobrepasa la lógica, el silogismo, la racionalidad, la clasificación, y el resto de las categorías que configuran el pensamiento dominante. Más allá de estas líneas rojas están la poesía, el absurdo, la paradoja, la locura, la patafísica, el misterio, etc. todo ello derivado del ritual HS.
"En el régimen significante, el chivo expiatorio representa una nueva forma de recuperación de la entropía para el sistema de los signos: se le adjudica todo lo que es «malo» en un período determinado, es decir, todo lo que ha resistido a los signos significantes, todo lo que ha escapado a las constantes referencias del signo al signo... asume todo aquello que no ha sabido recargar al significante en su centro... encarna la línea de fuga que el régimen significante no puede soportar... Se matará o se ahuyentará todo lo que amenace con desbaratar el sistema."[698]

Como sabemos la exclusión está en la base de la MHS. También en la lógica de la significación. Todo esto lo estamos modelizando como vórtices en torno a los cuales los flujos LAs se enroscan, se torsionan, se aceleran, tanto los de atracción como los de repulsión. El sentido profundo de la realidad fluye desde y hacia estos vórtices, procede y retorna de su profundidad pero también de su conjunción con los toroides más amplios, más sutiles, más espirituales. En el punto de máxima conjunción lo hierogámico y lo sacrificial se funden. Pero esto es tan obsceno, tan insoportable, tan indecible, que la cultura traza una línea roja, una línea de frontera alrededor de estos vórtices, para evitar caer en ellos, para ocultar esta realidad e instrumentalizarla religiosa y políticamente como misterio. [699] Estos vórtices son a la vez sumideros y fuentes, absorben el exceso de ELA y alternativamente la liberan. De esta manera dotan de significado a toda la cadena de significantes. Así, a pesar de que el sentido depende de estos puntos más profundos hacia los que conducen los vórtices, puntos en los que los vórtices hierogámico y sacrificial se funden, formando una suerte de agujero de gusano, lo cierto es que casi nadie tiene acceso a ellos. En estos puntos de continuidad de los vórtices la mortalidad de los *bíoi* alimenta la inmortalidad de las *zoés*, el exceso de inmanencia produce la trascendencia. O bien la trascendencia, el más allá, se encarna en la inmanencia. La dimensión n+1 se conjuga con las n dimensiones que conforman nuestra realidad. Nuestra realidad es también lo que escapa a nuestra comprensión. Siempre incluye un más acá y un más allá que se nos escapa y que da sentido a todo. O dicho de un manera más simple, la naturaleza se encarna y produce la cultura. Es la naturaleza la que produce la cultura, a pesar de lo mal que la cultura trata a la naturaleza. La naturaleza pare a la cultura. Y la cultura, cuando crece, viola a la naturaleza.
La estructura topológica de la significación que estamos proponiendo aquí es coherente con todo lo que venimos diciendo, con las tríadas y las trinidades, con la vinculación entre goce, deseo, amenaza y violencia, con la estructura dicotómica y asimétrica entre *bíos* y *zoé*, mortalidad e inmortalidad, inmanencia y trascendencia, etc. En los vórtices se dan el goce y la violencia, pero precisamente por ello tienden a quedar ocultos, a ser anatema, a ser designados y separados como lo *sagrado*, como lo *secreto*. Por el contrario, en las áreas sensiblemente planas de la estructura —o esféricas, lo que viene a ser lo mismo, en la medida en que no hay cambio de pendiente—, el deseo y la amenaza son las fuerzas que dan

consistencia, rigidez, tensión, a la estructura. Pero si esto es posible es porque deseo y amenaza se transmutan en y a partir de goce y violencia en los vórtices.[700]

Es esta estructura multidimensional, gobernada por la dialéctica de lo profano y lo sagrado, de lo inmanente y lo trascendente, la que hace posible que los significantes *aparenten* significar algo, que como hemos dicho no es más que parte del enmascaramiento, de la ilusión que caracteriza a la MHS. Todo esto también muestra hasta qué punto deseo, goce, amenaza y violencia son antes que nada categorías sociales. Están siempre en función de las circunstancias sociales, conforman la estructura social en la que los individuos están inmersos. Son las fuerzas que vinculan lo social, que son a fin de cuentas fuerzas de acción y reacción, de rivalidad, de mimetismo, de confrontación entre distintos órdenes vitales, como son *bíoi* y *zoés*. Todo esto también incide en el trasfondo político y religioso de lo social, de las fuerzas que lo constituyen, en un sentido cercano al foucaultiano.

Todo lo que venimos diciendo nos permite abundar en la noción de simbolismo, pues en definitiva el mecanismo de la significación es simbólico, en el sentido en que lo hemos descrito aquí. Los distintos significantes, o si se prefiere, los distintos planos o registros simbólicos que se superponen, se relacionan entre ellos según la dinámica de superposiciones, transferencias, tensiones, que hemos mostrado, en paralelo en las situaciones de orden y confluyendo en los vórtices en las situaciones de crisis. Los distintos planos están atravesados por las mismas energías, de manera que entre ellos se producen resonancias, afinidades simbólicas. Distintos órdenes de la realidad se corresponden, de manera que órdenes de la realidad inferiores, más simples, más superficiales, pueden simbolizar órdenes superiores, más complejos, más profundos.[701] En otras palabras, "la función esencial de lo simbólico es penetrar en lo desconocido y establecer, paradójicamente, la comunicación con lo incomunicable".[702] Esto es, poner en tensión todo el toroide gracias a los vórtices y a su vinculación misteriosa con el más acá y el más allá.

También la estructura que hemos propuesto explica por qué el simbolismo está caracterizado por un gran dinamismo, por qué un mismo símbolo puede significar cosas distintas en diferentes culturas o épocas, o incluso en el mismo contexto cultural a distintos receptores o a un mismo receptor en distintas circunstancias.[703] La particular ambigüedad del símbolo remite en última instancia a la ambigüedad o la ambivalencia que, como hemos

visto, es característica de la MHS. También a la vinculación de distintos órdenes de la existencia. Numerosos *bíoi* puede conformar *zoés* porque comparten los mismos símbolos, pero también porque estos símbolos son suficientemente ambiguos. Y porque son ambivalentes, esto es, significan una cosa en el modo orden y lo opuesto en el de crisis. Significan una cosa para las élites que están más allá del bien y del mal y los profanos que deben adaptarse a las morales convencionales que se suceden.

La estructura de la significación que proponemos muestra cómo en el lenguaje hay algo que conjura el espacio y el tiempo. Nos referimos al espacio y al tiempo lineales, kantianos, newtonianos. Hemos visto que la significación apela a un significado *profundo*, que curva el plano de inmanencia y lo vincula con una dimensión n+1, intensificación de la inmanencia y al mismo tiempo salto a la trascendencia. Pero como hemos dicho en lo que consiste el ritual es en establecer una línea roja que impida acceder al área más profunda de los vórtices. Lo que en la práctica es como colocarles una suerte de tapones que impiden ver su fondo, que dan continuidad a las esferas o los planos ocultando los vórtices. Ilusión de la racionalidad, de la regularidad, de la lógica, del silogismo, de la fórmula matemática. Pues bien esto es lo que pasa también con el espacio y el tiempo kantianos newtonianos. Son ilusiones, simplificaciones, máscaras que impiden ver que espacio y tiempo se curvan en los vórtices, no son lineales y regulares sino cíclicos, con mayor o menor curvatura, densidad, en función de su situación en los vórtices. Esto es lo que significa el "eterno retorno" de Nietzsche.

Esta topología de vórtices y tapones se asemeja al "ocho interior" propuesto por Jacques Lacan, en el que también se da esta continuidad. Pero en este caso la continuidad queda tapada por el lóbulo interior del ocho. Según Lacan la libido está inscrita en el ámbito donde el "campo de desarrollo del inconsciente recubre y oculta al otro lóbulo, el de la realidad sexual".[704]

La topología que nosotros proponemos, de una manera similar, oculta lo LA excesivo en el ámbito más interior de los vórtices, en continuidad con la superficie exterior del toroide, pero separado por los tapones-rituales, por los temas que ocultan los anatemas.

Estos tapones-rituales se pueden interpretar también como palimpsestos, en la medida en que tanto el ritual como la mitología están siempre inscritos en una tradición, en un proceso interminable de escritura, reescritura, censura, ocultamiento, cifra, sincretismo, etc. De manera que estos tapones, estos

palimpsestos, son en la práctica filtros que se van superponiendo unos a otros. A veces más tupidos y a veces más transparentes, a veces dejan ver más y a veces menos, de lo que se esconde en el fondo de los vórtices, en el *sancta sanctorum*. Pues bien, esta estructura de palimpsesto, de filtro, de tamiz, pero también en parte de *collage*, de *patchwork*, que es la propia de los rituales y de los mitos, la de estos tapones que impiden caer en el vértigo de los vórtices, es también la que caracteriza al lenguaje. Pues como decimos el lenguaje no es más que uno de los muchos lenguajes que conforman la realidad. Por más que se intente profanizarlo, sistematizarlo, reducirlo a lógica, a gramática, a sintáctica, el lenguaje no se deja profanizar del todo, siempre conserva algo de lo sagrado, de lo mítico, de lo ritual, de lo excesivo, que no deja de rezumar por sus fisuras, que está siempre latente para desbordarse en las crisis, como sucede con el resto de las instituciones humanas.

El lenguaje funciona como una sustitución HS y por ello su estructura es simbólica, en el sentido en que hemos señalado aquí. Es decir, asumiendo que el símbolo por excelencia es el *bíos* sagrado y que el resto de símbolos son sus sustituciones HSs. Los *bíoi* sagrados actúan, como hemos visto, como intermediarios, canalizadores, absorbedores, almacenadores, irradiadores, etc., de energía social LAs. Lo mismo exactamente sucede con los símbolos lingüísticos. Y en su momento veremos que el valor económico opera también según la misma lógica, que puede ser reducido en última instancia a esta mecánica energética, simbólica.

Hemos visto que la MHS nos da las claves para entender cómo se relacionan lo mortal y lo inmortal, lo inmanente y lo trascendente, lo material y lo espiritual. La relación entre significantes y significados es en última instancia esta misma, con todas las implicaciones sociales, morales, religiosas y políticas que esto tiene.[705] También hemos mostrado que los significantes lingüísticos son sustituciones HSs, es decir, que los significantes de un lenguaje son sustituciones y superposiciones de los significantes de otros lenguajes, con los que se connotan respectivamente. Estos lenguajes superpuestos son construcciones culturales, es decir, segunda naturaleza, pero también seres vivos, *zoés* culturales, en la medida en que están encarnados por la *zoé* natural que lo anima todo. De hecho, sin esta encarnación se convierten en lo que se denomina, no por casualidad, una lengua *muerta*, letra *sin espíritu*.

En otras palabras, el simbolismo en el lenguaje opera también según la mecánica de las encarnaciones HSs. El símbolo tiene sentido, nos dice algo, resuena con nosotros, en la medida en que entra en relación con otros símbolos, con otros planos simbólicos, en la medida en que se dé una cierta ritualidad que haga posible que estos símbolos sean encarnados, se *animen*, cobren vida. No se trata simplemente de que estos símbolos *estén* encarnados, como un proceso ya acabado, pasivo, sino de que *sean* encarnados, de que *se* encarnen, de que *se*[706] los encarne, en el marco del intercambio lingüístico.

La naturaleza es otro de estos planos, superpuesta al resto de los planos culturales o de segunda naturaleza. Por abajo y por arriba. Es el plano profundo que limita nuestra realidad más acá y más allá. Este plano natural también interviene, junto al resto de planos, en las transferencias LAs que están en la base de las simbólicas. En otras palabras, la naturaleza también es simbólica, o mejor dicho, solo podemos percibirla, leerla, interpretarla, en sentido simbólico, como el resto de planos culturales que se superponen a ella.[707] Aunque hay que reconocer que su simbolismo es más profundo, más inescrutable, más innombrable, más misterioso, en la medida en que es la fuente última del sentido. Es lo que encarna el resto de los símbolos. O si se prefiere, por ponerlo en los términos que estamos utilizando aquí, porque la naturaleza remite en última instancia a la violencia y al goce excesivos. Este carácter inescrutable, misterioso, de la naturaleza, procede de su carácter excesivo. Tanto hacia el más acá como hacia el más allá, tanto hacia el exceso de inmanencia como hacia la trascendencia, que es por definición excesiva. Digamos que estamos atrapados en una cárcel y los barrotes son el más acá y el más allá.

Sabemos que la MHS demoniza a ciertos pseudo-sujetos o pseudo-objetos y diviniza a otros. Pero lo mismo sucede con el lenguaje. Pues como decimos la máquina no es más que la superposición de estos planos, de manera que operen de manera coordinada, que conformen una estructura coherente, en tensión. Así, el orden dominante suele demonizar ciertos términos, ciertos giros lingüísticos, ciertas ideas, siempre en correspondencia con otras tabuizaciones en otros planos de la realidad. Se prohíben, censuran, demonizan, etc., por ejemplo, las alusiones a los órganos sexuales, al mismo tiempo que se prohíbe mostrarlos. O a la función y los órganos excretores. Pues bien, estas demonizaciones, que como sabemos son ambivalentes y pueden convertirse en divinizaciones en otro contexto, responden también a

la estructura vorticial. Operan como balizas que anuncian un peligro y de las que, como un conductor responsable, uno debe alejarse. Son otra vez las líneas rojas que rodean los vórtices e impiden caer en su vorágine.[708]

8.4. La verdad como arma

"La palabra interviene en el cuerpo como una cuchilla, como una hoja de afeitar, como un bisturí, esos son los objetos que la palabra utiliza para oficiar su sangriento ritual sobre el cuerpo, la palabra hiere al cuerpo, lo destruye, el dolor y el sufrimiento serán las consecuencias de la palabra." [709]

Al tratar sobre el juicio de los muertos hemos visto que en él se producía la superposición de dos planos de la realidad, lo que se hace y lo que se dice, las *cosas* y las *palabras*. Hemos visto que, en el caso egipcio, la Declaración de inocencia la pronunciaba el difunto en paralelo al pesado del corazón. También en la parábola de las ovejas y los cabritos del *Evangelio de Mateo* su separación se da al mismo tiempo que su designación como "buenos" y como "malos", como ben-*ditos* y como mal-*ditos*. Pues bien, lo que está implícita aquí es la estructura de la significación a la que nos hemos referido. El plano del hacer y el plano del decir, el de las cosas y el de las palabras, no son más que los planos de significantes a los que nos estamos refiriendo, que obtienen su sentido por connotación mutua más que por denotación de significados, que deben recorrer un largo camino hasta llegar a los significados primordiales.

Si son oportunos estos ejemplos a los que nos acabamos de referir es, una vez más, porque son sustituciones HSs. Sabemos lo que les depara a los benditos o a los malditos: encontrarse con la hermosa doncella o ser devorados por la monstruosa Ammyt. Pues bien, en este caso estos son los significados fundamentales, los que se corresponden con los puntos de almohadillado o vórtices. Estos son el goce y la violencia rituales, que se transforman en deseo y en amenaza fuera de los vórtices.

Esta superposición entre los planos del hacer y del decir, esta coherencia estructural de la MHS, es lo que está en la base de que, como ha mostrado especialmente Michel Foucault, poder y saber se encuentren inextricablemente vinculados.[710] En otras palabras, el lenguaje, la verdad, no es más que un plano paralelo al plano del hacer, y en su mayor intensidad, en los vórtices, se reduce a violencia y a goce, de las que emanan el poder-religión. Saber y poder están constituidos de relaciones de fuerzas, por más que el lenguaje tienda a ser más espiritual, más sutil, más sublimado. Pero sabemos que el lenguaje también, en determinadas circunstancias, puede herir como un arma.

En la práctica el poder y el saber también se solapan, se superponen. El hacer y el decir se dan al mismo tiempo, se sobredeterminan, se suman o se restan. A menudo, operan en sentidos contrarios, se contradicen. Así, el lenguaje, la supuesta verdad, como ha señalado el filósofo francés, no es más que un "plus de fuerza" que se suma al resto de las fuerzas en liza.[711] De ahí que a menudo la verdad se represente con una espada.[712] Una vez más, la espada actuando en tándem con la balanza, también en forma de lenguaje.

En su momento hemos dicho que la moral no es más que el resultado de un proceso de moralización en el marco de la MHS, y por lo tanto el resultado de una confrontación de fuerzas. Hemos dicho que la designación de "buenos" y "malos", de "culpables" e "inocentes", se produce en este mismo contexto, como plano del decir superpuesto y paralelo al plano del hacer. Pues bien, lo mismo sucede con la verdad, pues la verdad empieza por ser distinción moral, separación de buenos y malos, incluso antes de que exista un lenguaje o una ley que lo determine. En otras palabras, la moralización empieza como puro hacer ritual.

Así, de la misma manera que no hay una moral sino morales en liza, no hay una verdad sino verdades en liza. Morales y verdades más débiles que sucumben ante morales y verdades más fuertes que vencen. Que vencen por la violencia y al mismo tiempo tienen que ir implementando mecanismos de encubrimiento de esa violencia. Los ganadores de las guerras escriben la historia. Una determinada y supuesta verdad se suma como saber a un determinado poder, siendo este saber simplemente otra modalidad de poder, planos paralelos que operan en conjunto, que se suman o se restan. Como señala Foucault, la verdad "no comienza donde cesa la violencia",[713] sino que es precisamente en el culmen de la violencia, en coincidencia con la violencia, donde se produce la verdad, o mejor dicho, una determinada y supuesta verdad dominante. En los vórtices, en el centro del toroide. Lo mismo podríamos decir del goce. Lo que ocurre es que, en el marco de la MHS, que oscila entre la crisis y el orden, la violencia desaparece una vez resuelta la crisis, se convierte en amenaza latente, y en este contexto la verdad puede aparentar su no-violencia, en la medida en que contribuye a enmascararla. Casi todo el saber oficial se inscribe en esta lógica, y en este sentido es constitutivamente, en algún grado, propaganda del sistema basado en la violencia, del sistema de guerra y sacrificio.

De la misma manera que la moral es el producto de un determinado proceso de moralización, la verdad es también una "producción de verdad" específica y relativa, en el marco de una determinada MHS, de una submáquina que produce el plano del lenguaje. Foucault nos habla de mecanismos de poder que son "productores de verdad", como es el caso de la confesión. Pero esta no es más que una forma de sustitución sacrificial, que nos llevaría de nuevo a la Declaración de inocencia del juicio de los muertos egipcio. Mecanismo de producción de verdad como redención de un sacrificio. Recordemos los autos de fe de la Inquisición. Reconocer la acusación puede en determinadas circunstancias suavizar la pena.[714] Juana de Arco recalcitrante quemada en la hoguera.

En suma, las diferentes verdades no son más que escenificaciones HSs que encubren otras verdades más verdaderas, más obscenas. La verdad se encontraría detrás de estos velos.[715] Es lo que nos sugiere la imagen del velo de Isis. La verdad se mide por lo tanto también en grados. Hay verdades menores que enmascaran verdades mayores. Y todas son relativas. Y la verdad de las verdades es otra vez la que se da en el *sancta sanctorum*, una verdad tan cruda, tan obscena, que casi nadie está dispuesto a reconocer que lo es. En su lugar la mayoría prefiere creer en verdades aparentes, alcanzar consensos o asumir los consensos aparentes proporcionados por el poder, que determinan a qué máscaras llamar verdad en la medida en que estas máscaras son las que mejor ocultan las *verdaderas* verdades. En última instancia la llamada verdad es sobre todo el índice de una energía vital compartida, del deseo de una determinada *zoé* de ser inmortal, de enmascarar que su supervivencia depende del sacrificio de una parte de sus *bíoi* o de otras *zoés*.[716] Hipocresía constitutiva de la cultura en su estrato más profundo, en tanto en cuanto no reconoce ser una MHS.

9. La topología toroidal-vorticial

9.1. Geneagonía

"¡Cuando las cosas llegan a los centros no hay quien las arranque!"[717]

Cambiamos ahora ligeramente de registro. Hemos adelantado ya muchos elementos de lo que hemos denominado la topología toroidal-vorticial (TV). Pero lo hemos hecho al mismo tiempo que nos ocupábamos de distintos temas, de distintos tipos de MHS. Trataremos ahora de centrarnos en este enfoque topológico. Intentaremos describir cómo opera topológicamente, pero también energéticamente, la MHS. Empezamos por una geneagonía de la MHS, que sería una suerte de genealogía mítica y especulativa, de la misma manera que lo es la cosmogonía con respecto a la cosmología.

En un momento determinado, durante el eterno retorno de lo mismo, encontramos *bíoi* y *zoés*. Ambos son en esencia lo mismo, formas de vida organizada, solo que de distinto orden, estando las *zoés* compuestas de *bíoi*. Los *bíoi* están a su vez compuestos de otros *bíoi* de menor orden, y por lo tanto son respecto a ellos también *zoés*. Y lo mismo sucede con las *zoés*, que son *bíoi* con respecto a otras *zoés* de orden mayor. En suma, *bíos* y *zoé* son nociones relativas que nos interesa usar porque, en la escala humana y social, nos permiten entender la imbricación de estos dos órdenes de la existencia: individuos y comunidades o sociedades.

Cada *bíos* consiste en una determinada cantidad de materia y de energía organizadas de una determinada manera. La suma de todos los *bíoi* da como resultado una *zoé* que integra la materia y la energía de todos los *bíoi* de los que está compuesta, además de una cierta cantidad de energía que obtiene del exterior y que utiliza para organizarse, para cohesionar los *bíoi* que la componen. Esto es posible porque cada *zoé* intercambia materia y energía con su entorno, que absorbe y que desecha, pero de tal manera que absorbe más energía que la que desecha, de manera que puede destinar este diferencial a organizarse y tender a alcanzar grados de organización más complejos. Así, en condiciones favorables, las *zoés* tienden a crecer, materialmente pero sobre todo energéticamente, en su complejidad organizativa, en la cantidad de energía que integran y contienen. Recordemos que al hablar de lo sagrado decíamos que "contiene" los excedentes de energía.

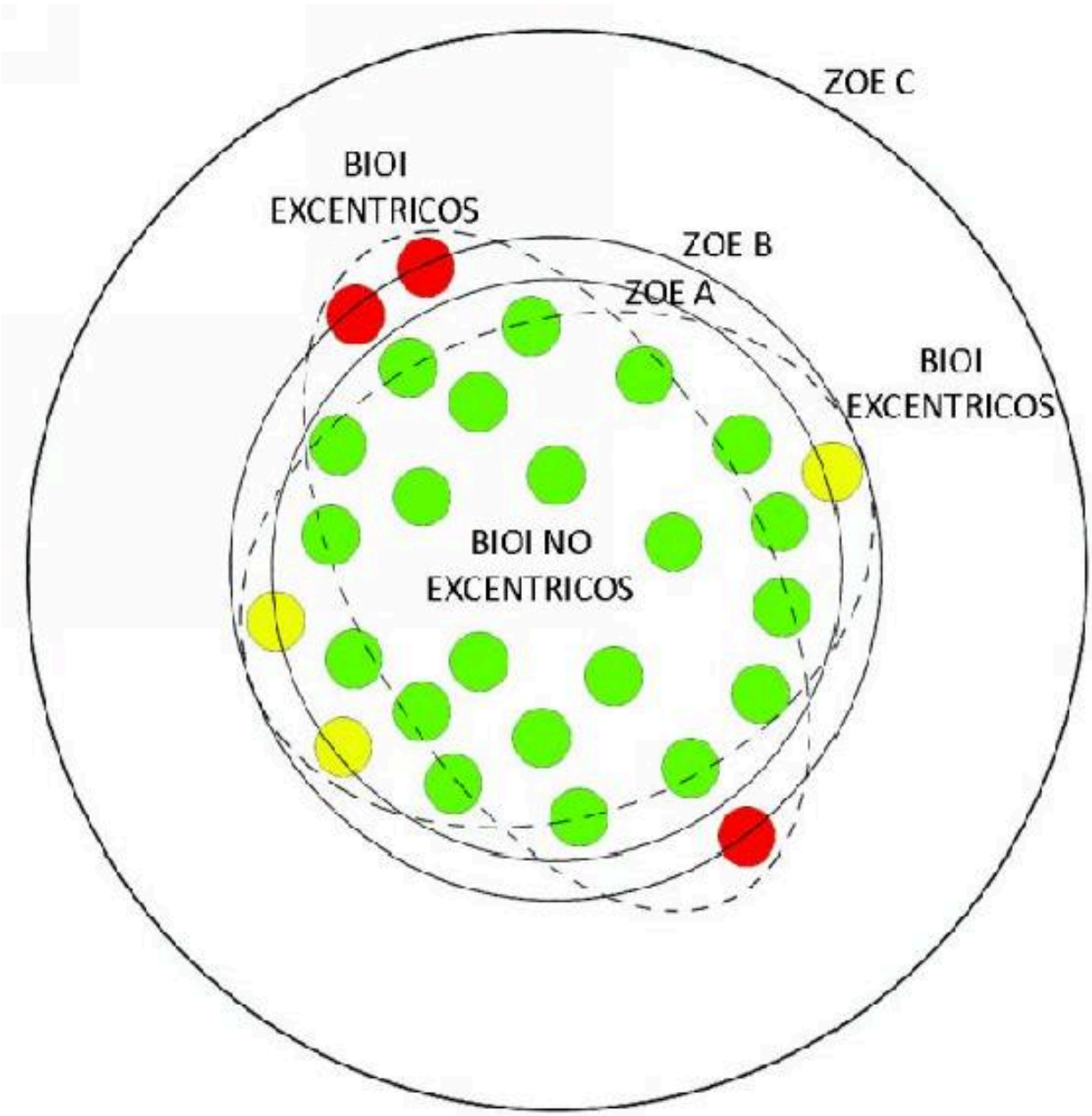


Fig. 14. Esquema de crecimiento de la *zoé*.

En un momento determinado [**fig. 14**], antes de que existan *bíoi* y *zoés* humanas o culturales, encontramos a la "*ZOÉ* A", compuesta de "*BÍOI*". Decíamos que en condiciones favorables la "*ZOÉ*" tenderá a crecer en tamaño y al mismo tiempo en nivel de complejidad, en energía *contenida*. Esto puede suceder porque incorpore o porque desarrolle en su interior "*BÍOI* EXCÉNTRICOS" que supongan el desarrollo, la transformación de la "*ZOÉ*", teniendo en cuenta que los "*BÍOI* NO EXCÉNTRICOS" no suponen

ninguna alteración para la "*ZOÉ*" que impulse su transformación o su evolución.
Aclaramos que al hablar de excentricidad, en nuestro esquema topológico y energético, queremos significar tendencias que desafían el orden, el equilibrio, la armonía de la "*ZOÉ*", y que por lo tanto fomentan una transformación reequilibradora. De estas tendencias excéntricas, algunas fracasarán, pero otras tendrán éxito y darán como resultado la transformación de la "*ZOÉ* A" en la "*ZOÉ* B" y esta en la "*ZOÉ* C", y así sucesivamente.
Suponemos que alrededor de estas "*ZOÉS* A", "B" y "C" hay otros *bíoi* y otras *zoés* con los que a su vez se producen intercambios, uniones, expulsiones, confrontaciones, etc., que también contribuyen a transformarlas, pero que aquí podemos obviar en la medida en que su influencia en las *zoés* la hemos significado con la aparición de "*BÍOI* EXCÉNTRICOS".
Insistimos en que en nuestra topología la extensión no equivale solo al tamaño, a la cantidad de materia, sino también al grado de organización, y con ello a la cantidad de energía. Que la "*ZOÉ* A" crezca y se transforme en una "*ZOÉ* B", y esta en una "*ZOÉ* C", y así sucesivamente, significa que estas se desarrollan, que son cada vez más complejas, que integran y contienen cada vez más *bíoi*, más materia y más energía.
Además, como decíamos, la forma esférica significa en nuestra topología una forma óptima, armoniosa, equilibrada. Al hablar de "*BÍOI* EXCÉNTRICOS" nos referimos a formas de vida —poco importa si integran la *zoé*, si se han unido a ella, si la comprometen desde el exterior, etc.— que alteran este equilibrio, esta armonía. Pero que al mismo tiempo son una oportunidad para su transformación. La paradoja es que lo que hace que la *zoé* se transforme es esta actividad excéntrica, este conflicto, esta crisis, que en la mayoría de los casos está destinada a fracasar, en la medida en que supone la transformación de la *zoé*, o en todo caso alterar la tendencia a la transformación que la definía hasta entonces. Esto es, son precisamente las tendencias contrarias a la *zoé* las que impulsan la continuidad de su transformación. La oposición le da la razón a la tendencia dominante si la primera es vencida. Lo que no mata engorda. Esta oposición tiende a ser una actividad derrochadora, caprichosa, azarosa, excesiva, transgresora. Pero casi siempre terminará contribuyendo a transformar a la *zoé* en un sentido contrario, en el momento en que se alcance un nuevo estadio de optimización, de equilibrio, de armonía, un reequilibrio con respecto al

desequilibrio que causaron los "*BÍOI* EXCÉNTRICOS". Eso es el nazismo, eso es el trumpismo. Como dice el refrán: "lo que no mata, engorda". O dicho de otro modo: *ordo ab chao*.

Con el tiempo se van desarrollando *zoés* de distinto tipo, con grados de organización cada vez más complejos, esto es, con mayor capacidad de contener materia y energía, de absorber más materia y energía de la que desechan, y emplear esta materia, pero sobre todo esta energía, en su organización, en la cohesión de su materia. Dicho con otras palabras, aunque las *zoés* más desarrolladas van siendo también más grandes, van absorbiendo más materia, la cantidad de energía que absorben es proporcionalmente mayor. Y la energía es el factor determinante en la medida en que es la clave de la organización de la materia, la que da lugar a formas de vida cada vez más complejas, más aptas para sobrevivir con relación a formas de vida menos complejas.

Las formas de vida menos complejas componen las formas de vida más complejas. Las *zoés* más complejas desde el punto de vista organizativo o energético engloban a las *zoés* menos complejas, según el esquema topológico anterior, en el que el tamaño de las *zoés* se corresponde con esta mayor complejidad y un mayor empleo y contención de energía. Hay por lo tanto *zoés* más complejas que se componen de *zoés* y de *bíoi* menos complejos, y que están rodeadas a su vez de *bíoi* y de *zoés* menos complejos. Es decir, el que una *zoé* más compleja integre otras *zoés* y *bíoi* menos complejos supone que las primeras han sido capaces de absorber a las segundas y de confrontar o convivir con ellas exitosamente. Esto significa que el grado de complejidad es también el grado de capacidad de supervivencia de unos *bíoi* o *zoés* con respecto a otros. Lo que en definitiva es una de las formas principales como la *zoé* superior absorbe materia y energía para aumentar su tamaño y su grado de organización. El grado de complejidad y de organización es, por lo tanto, al mismo tiempo, superioridad de unos *bíoi* o *zoés* con respecto a otros en la lucha por la supervivencia.

En lo que hay que insistir es en que en esta topología estamos representando la armonía, el equilibrio, la capacidad de integrar elementos excéntricos, mediante el tamaño y la forma circular. Esto no significa que simplemente las formas más grandes sean las dominantes, como nos demuestra la realidad.

Hasta ahora estamos hablando de *bíoi* y de *zoés* naturales, no humanas. Pensemos ahora en el *bíos* y en la correspondiente "*ZOÉ*" más desarrollada

de todos ellos, todavía naturales pero a punto de convertirse en culturales, es decir, en humanos [**fig. 15**]. Seguimos en la lógica de la excentricidad que hemos planteado. No importa si se trata de otras *zoés*, de *bíoi* externos o internos. Lo que importa es que esta *zoé* otra vez se ve desequilibrada, tensada, amenazada, por "*BÍOI* EXCÉNTRICOS", que desafían su orden, su armonía, su equilibrio, su contención energética.

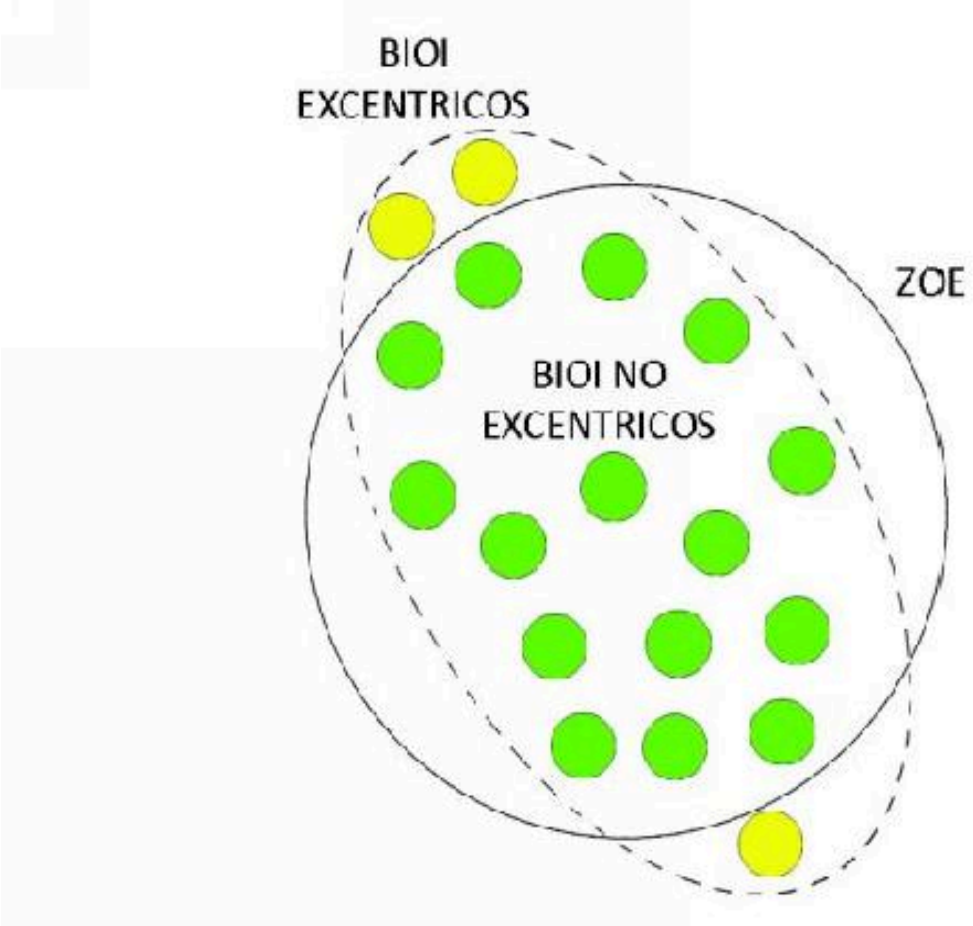


Fig. 15. Esquema de excentricidad de los bíoi en la zoé natural.

En este caso, en una *zoé* natural, estos "*BÍOI* EXCÉNTRICOS" son rechazados o expulsados de la "*ZOÉ*", de manera que no tienen más remedio que alejarse e intentar conformar o integrarse en otras *zoés*. Pero lo importante es que estos "*BÍOI* EXCÉNTRICOS", en este caso de *zoé* natural, no tienen por qué ser forzosamente eliminados por los "*BÍOI* NO EXCÉNTRICOS". En la medida en que se dé un equilibrio entre la violencia de unos y la de otros, de manera que ejercer esta violencia no le compensa a ninguna de las partes, y por lo tanto no supera el grado de la amenaza. Los "*BÍOI* EXCÉNTRICOS" son rechazados, expulsados, pero en términos

generales, no eliminados. Esta es una de las claves, creemos, para entender la diferencia entre una *zoé* natural o animal y una *zoé* cultural o humana.

Consideremos ahora cómo la "*ZOÉ*" anterior animal o natural se convierte en humana o cultural [**fig. 16**]. La clave de esta transformación está en que estos *bíoi* excéntricos, los que desequilibran a la "*ZOÉ*", no son simplemente rechazados sino que son violados, asesinados y/o ingeridos por los *bíoi* no excéntricos. Lo hacen precisamente para significar, para subrayar, para enfatizar, su excentricidad, su exceso, su transgresión, tanto en la dimensión erótica como en la agresiva, que en última instancia coinciden. En este momento, que coincide con la transformación de los *bíoi* y las *zoés* en humanos, en culturales, surge la distinción entre "*BÍOI* SAGRADOS", que son justamente estos *bíoi* excéntricos, y "*BÍOI* PROFANOS", que son los *bíoi* no excéntricos. El exceso de goce y de violencia supone el origen de la cultura. Pero con un matiz importante. Es un exceso de goce y de violencia no solo de ciertos *bíoi* excéntricos, sino también del conjunto de la *zoé*, que responde a este exceso con otro exceso, pero ya social, cultural, de otro nivel. Es lo que hemos venido mostrando a lo largo de este trabajo, pero que ahora formulamos topológica y energéticamente, geneagógicamente.

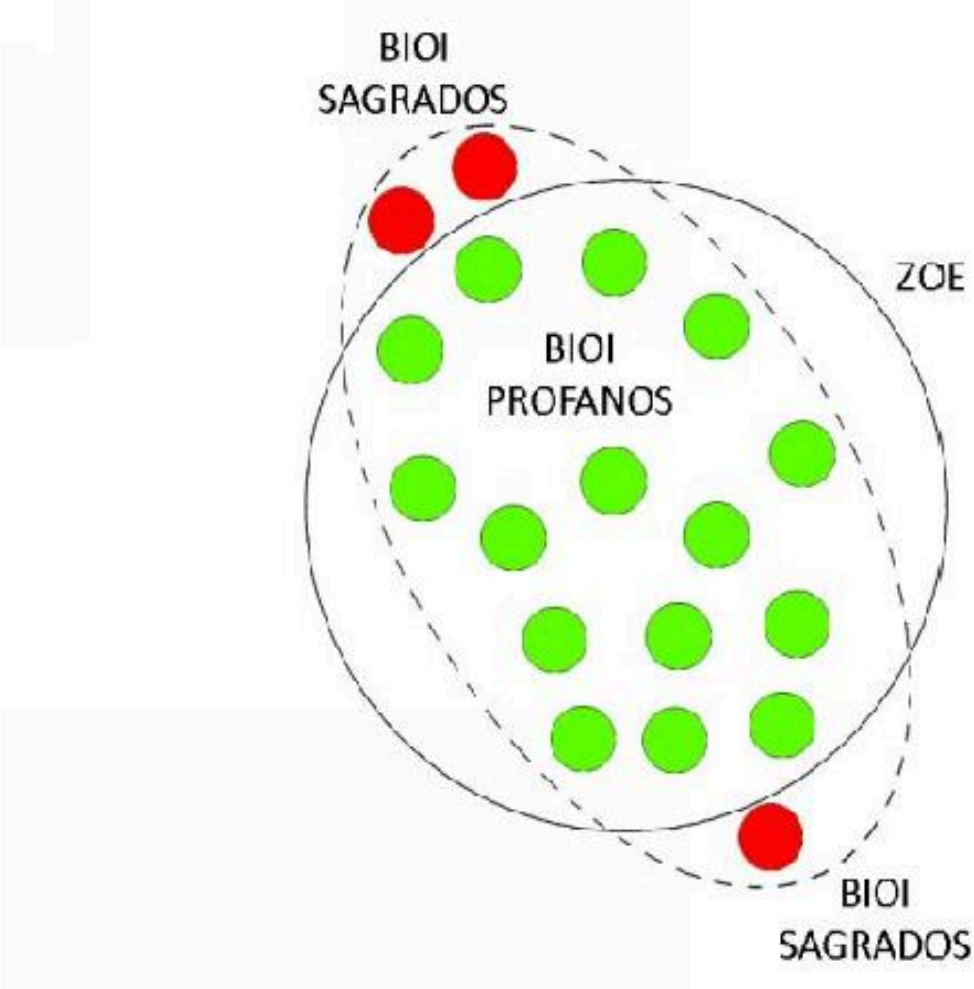


Fig. 16. Esquema de excentricidad de los *bíoi* en la *zoé* cultural.

En cuanto a la dimensión erótica, en general lo que ocurre es que los "*BÍOI* SAGRADOS" femeninos son violados por los "*BÍOI* PROFANOS" masculinos. Pero en circunstancias particulares también puede suceder que los "*BÍOI* SAGRADOS" masculinos sean violados por los "*BÍOI* PROFANOS" femeninos. Recordemos a las bacantes. Y además tendríamos situaciones en las que lo erótico se presenta relativamente separado de lo agresivo, en forma de orgías más o menos consentidas por todos los participantes, no solo heterosexuales sino también homosexuales, incestuosas, zoofílicas, necrofílicas, pedofílicas, masturbatorias, etc.

En cuanto a la dimensión agresiva, esto es, el asesinato y la ingesta antropofágica, estos pueden ser tanto de "*BÍOI* SAGRADOS" masculinos como femeninos, y por lo tanto sumarse a la violación. Además, a los "*BÍOI* SAGRADOS" masculinos y femeninos hay que sumar niños, que también pueden ser considerados excéntricos en la medida en que nacen al margen

del ámbito profano o han sido engendrados por "*BÍOI* SAGRADOS", y que son una vez más violados, asesinados y/o ingeridos. Estamos hablamos en términos generales, estructurales. En la práctica unas y/u otras de estas prácticas, de manera independiente o combinada, se pueden dar en función de las circunstancias concretas.

En todo caso hay que subrayar que estos actos de los que estamos hablando no son gratuitos ni generalizados. Son excepcionales, surgen en situaciones críticas, pero sirven paradójicamente para instaurar las correspondientes prohibiciones que han de regir en las situaciones normales. Es decir, junto a la distinción entre *bíoi* sagrados y *bíoi* profanos surge la de crisis y orden, ámbito sagrado y ámbito profano, que pueden distribuirse tanto espacial como temporalmente, y en torno a la que se establecen otras distinciones tales como transgresión y prohibición, impureza y pureza, culpa e inocencia, mal y bien, cuerpo y alma, inmanencia y trascendencia, etc.

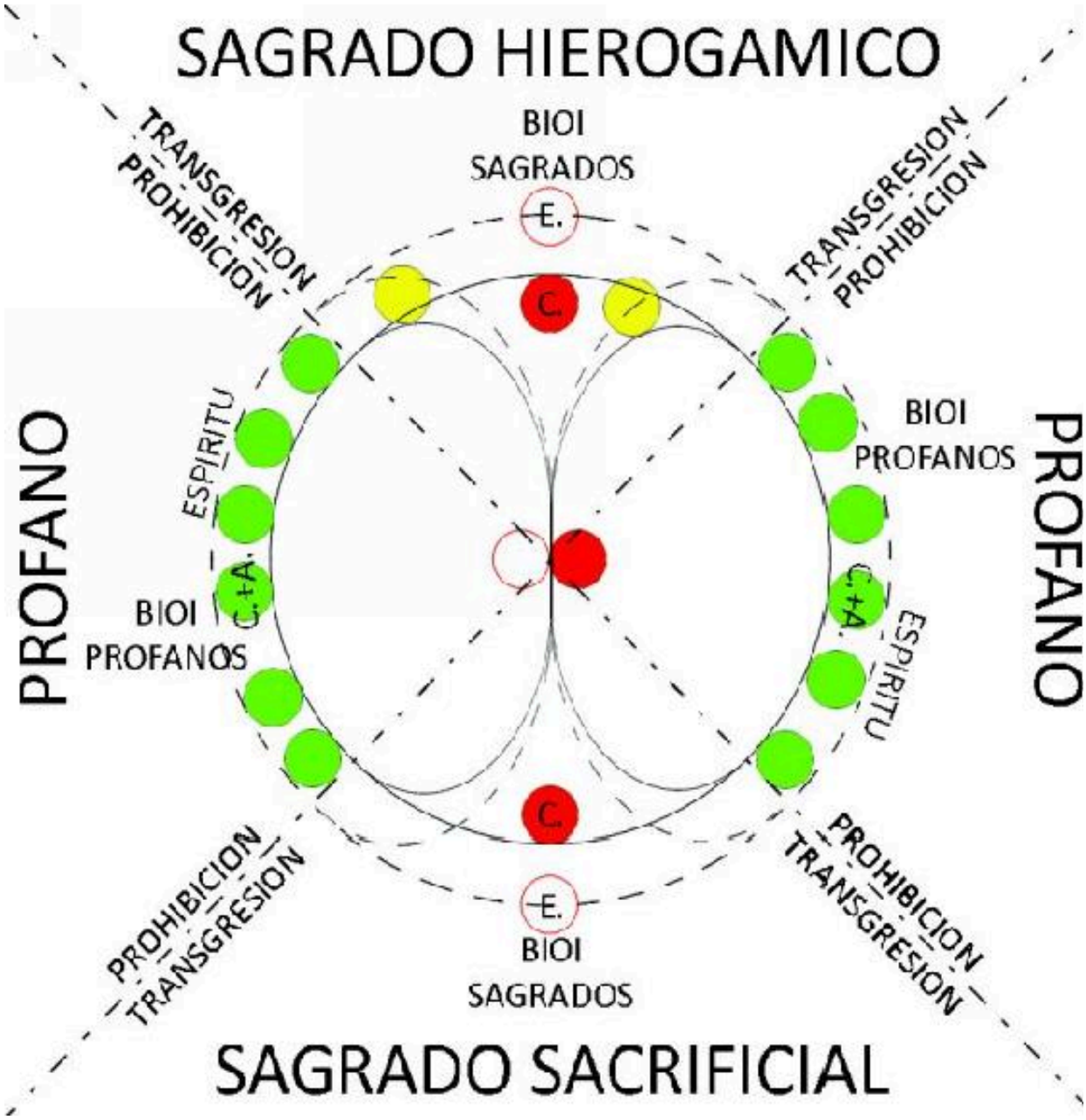


Fig. 17. Esquema del régimen primitivo.

Con el tiempo estos fenómenos —orgía, violación, asesinato-antropofagia, nacimiento sagrado— van restringiéndose y conformando el ámbito de lo sagrado por oposición al de lo profano, van asociándose y tomando forma como rituales, en la medida en que son complementarios, en que pueden combinarse unos con otros. En efecto, entre estos fenómenos hay una complementariedad profunda, como estamos tratando de mostrar en este trabajo, lo que hace que terminen conformando un complejo único que es lo que denominamos el ritual HS. Y que da lugar a constelaciones de *bíoi*

sagrados de tipo trinitario, bien trinidades de tipo FMF o MFM [**fig. 17**]. Simplificando, podemos decir que este complejo ritual consta de una dimensión destructora o sacrificial y otra dimensión creadora o hierogámica, que pueden llegar a fundirse en la medida en que entre ellas hay una continuidad profunda. Este complejo ritual HS se inscribe a su vez en la alternancia del ámbito sagrado o de crisis y el profano o de orden, conformando la MHS.

Todo esto lo hemos representado en nuestro esquema con dos vórtices que se internan en la masa de una esfera, conformando un toroide. Decíamos que representábamos la *zoé* natural o no humana como un círculo, o si se prefiere en tres dimensiones, como una esfera, para simbolizar su armonía, su equilibrio, su optimidad, material y energéticos. Y que los *bíoi* excéntricos eran simplemente expulsados de la *zoé* natural. Pues bien, lo que distingue ahora a la *zoé* cultural o humana es esta topología TV, que se corresponde con el exceso de erotismo y de agresividad, de goce y de violencia, que se ejerce o que experimentan los *bíoi* sagrados. En otras palabras, lo que distingue a lo humano con respecto a lo animal es esta dimensión n + 1, de la que hemos hablado con respecto al lenguaje. Que es también un salto cualitativo, en la medida en que se ejerce intencionadamente, lasciva, perversa y sádicamente, como estrategia ritual para conjurar estos excesos en el ámbito profano.

Esto supone además, como es lógico, un incremento de tensión energética significativo en toda la *zoé*, pues evidentemente el ritual que protagonizan los *bíoi* sagrados está destinado a servir de ejemplo a los *bíoi* profanos y así regular los flujos de deseo y de amenaza que cohesionan a la *zoé*. En suma, de la naturaleza a la cultura se produce un salto cualitativo muy importante, y este salto se da precisamente en el grado de energía que contienen las *zoés*, en buena medida articulada por la que se concentra en los *bíoi* sagrados, de manera que pueden conformar estructuras de mayor tamaño, más complejas, más cohesivas, de sus *bíoi*.

Pero hay otra diferencia fundamental entre la *zoé* natural y la cultural. Todo lo que venimos diciendo se da a la vez que las nociones de alma ("A.") y espíritu ("E." - "ESPÍRITU"), por oposición a la de cuerpo ("C."), se producen, encarnadas en el referente físico que es el *bíos* HS. El sacrificio ofrece la constatación de que en los "*BÍOI* SAGRADOS" vivos se encarna un espíritu ("E."), que se puede distinguir claramente del cuerpo ("C.") en la medida en que coincide con el principio vital, y que ambos se pueden separar en el acto del sacrificio. Esto ocurre de forma genérica en la muerte

natural de los "*BÍOI* PROFANOS", pero en el ritual sacrificial ocurre de una manera mucho más explícita, marcada. De esta manera, el "ESPÍRITU" de los "*BÍOI* SAGRADOS" sacrificados se convierte en paradigma del alma ("A.") de los "*BÍOI* PROFANOS" ("C."+"A."). Alma y espíritu se definen por lo tanto con nitidez en el marco del ritual sacrificial, conformando una realidad trascendente que se superpone a la realidad inmanente. Pero de manera complementaria, el nacimiento sagrado ofrece el paradigma de la creación de vida, de la encarnación del principio vital inmortal en el cuerpo mortal.

Entre espíritu y alma hay por lo tanto una gran afinidad, una distinción simplemente de grado. El espíritu es al *bíos* sagrado lo que el alma es al *bíos* profano. Dicho con otras palabras, espíritu y alma son energías que se encarnan en los cuerpos, en la materia; el alma en el cuerpo de los *bíoi* profanos y el espíritu en el cuerpo de los *bíoi* sagrados. Pero al mismo tiempo, precisamente por ser *bíoi* sagrados, el espíritu se encarna también en el cuerpo y en la materia de la *zoé* cultural. De ahí que se pueda distinguir entre alma y espíritu en el caso de los *bíoi* profanos, pero ambas nociones coincidan en el caso de los sagrados. Insistimos, esta constatación de la realidad del espíritu y del alma trascendentes se da en paralelo a su encarnación en el marco del resto de rituales que conforman el complejo HS, esto es, junto con el sacrificio, el banquete sacrificial, la hierogamia y el nacimiento sagrado.

Los "*BÍOI* SAGRADOS" aparecen por lo tanto desde un principio marcados por una doble dimensión, inmanente ("C.") y trascendente ("E."). Pero al mismo tiempo, sobre todo la dimensión trascendente, el espíritu, se encarna en la *zoé*. De ahí que la hayamos representado como un toroide vorticial (línea discontinua) que envuelve al toroide vorticial corporal o inmanente (línea continua). Pero que también da continuidad a la esfera sobre los vórtices (línea discontinua), con lo que queremos significar que el espíritu, en estado desencarnado, es un plano trascendente que se superpone al plano inmanente.

Inmanencia y trascendencia son dos caras de la misma moneda. No tienen sentido la una sin la otra. Se relacionan en el marco de la MHS. En este sentido decimos que el exceso de inmanencia produce la trascendencia. La esfera de "ESPÍRITU" o trascendencia que hemos dibujado por encima de los vórtices, es, insistimos, espíritu desencarnado, pero que tarde o temprano tendrá que encarnarse en la inmanencia, de la misma manera que ha surgido de ella. En otras palabras, lo que distingue al alma del espíritu es también

que su régimen de disyunción y conjunción con el cuerpo o la materia es de distinto orden, de distinta escala.

Con este toroide vorticial y esta esfera trascendentes, que envuelven el toroide vorticial inmanente, también queremos significar que la MHS, es decir, la *zoé* cultural, supone un salto cualitativo con respecto a la *zoé* natural en lo que a su contención energética se refiere. Seguimos en la misma lógica topológica con la que hemos comenzado, según la cual representamos el incremento del nivel energético o el grado de complejidad con formas espaciales mayores. El toroide vorticial y esfera trascendentes suponen un incremento energético significativo con respecto al toroide vorticial inmanente. De la misma manera que antes decíamos que la fuerza de las *palabras* se suma a la de las *cosas*. En este sentido, hay un salto cualitativo de la cultura con respecto a la naturaleza.

Pero insistimos en que hay una correspondencia entre el exceso de inmanencia, esto es, entre la transgresión, el goce y la violencia excesivos, que se ejercen contra o por los *bíoi* sagrados, en los ámbitos sagrados, y que hemos representado como vórtices excavados en la esfera (líneas continuas), y el incremento energético y del grado de complejidad de la *zoé*, en forma de trascendencia anímica y espiritual (líneas discontinuas).

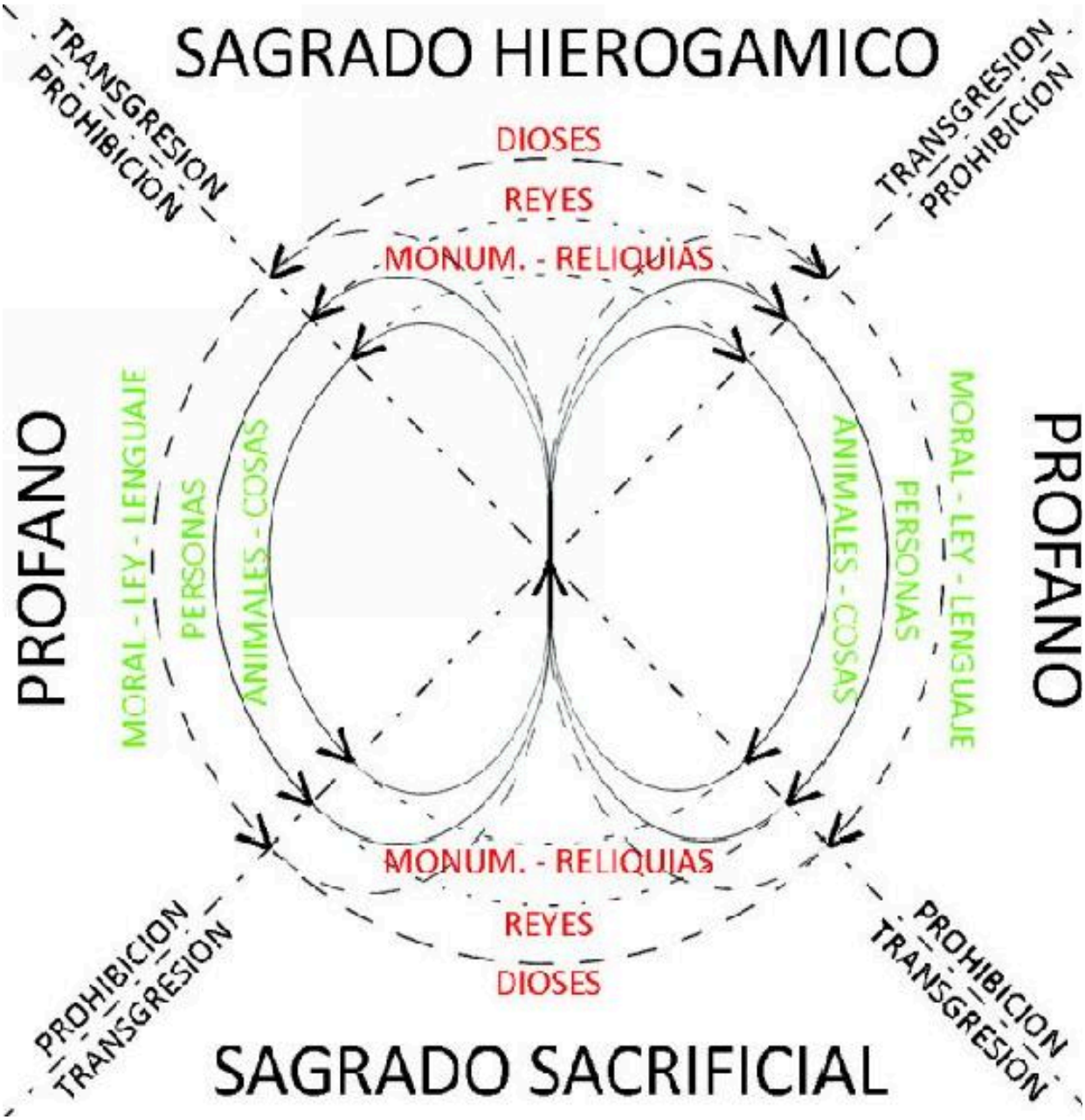


Fig. 18. Esquema del régimen tradicional precapitalista.

Por último, hemos de hacer notar que además de los "*BÍOI* PROFANOS" y de los "*BÍOI* SAGRADOS", hemos dibujado un tipo intermedio, que representa la transformación de los "*BÍOI* PROFANOS" en "*BÍOI* SAGRADOS", en la medida en que atraviesan la frontera separa el ámbito profano y el sagrado, transgrediendo las prohibiciones. Con ello queremos significar sobre todo que consideramos los *bíoi* sagrados, y con ello el alma, el espíritu y en general la trascendencia, como productos de la MHS. Insistimos en que esta noción de producción no es creación de la nada sino

transmutación, reelaboración, reciclaje, alquimia. De manera que hay una interacción entre *bíoi* profanos y *bíoi* sagrados. Los primeros se pueden convertir en los segundos, como nos muestran infinitos ejemplos en numerosas religiones. Esto sin descartar que existan además otras entidades o realidades que escapen a nuestra comprensión, y que también interaccionarían con nuestra realidad a través de la MHS.

A partir de todo lo que venimos diciendo planteamos nuestra topología para el régimen tradicional precapitalista [**fig. 18**].[718] En él la mecánica HS anterior es la misma en lo esencial, con una distinción neta entre el ámbito sagrado y el profano, que afecta a los distintos planos de la realidad. Estos planos son, una vez más, toroides vorticiales que se envuelven unos a otros según el criterio señalado, con los más inmanentes al interior y los más trascendentes al exterior. Pero sin perder de vista que inmanencia y trascendencia son dos caras de la misma moneda, que ambas se funden en el centro del toroide.

Así, una organización genérica de la sociedad tradicional distinguiría entre "COSAS", "ANIMALES" y "PERSONAS", en el ámbito de lo profano, que a su vez se corresponden, en el ámbito sagrado, con "MONUMENTOS", "ANIMALES SAGRADOS", "RELIQUIAS", "REYES", etc. Pero no hay que olvidar que esta correspondencia no es más que aproximada, en la medida en que la verdadera esencia del ámbito crítico o sagrado es la conjunción de estos planos y articular transferencias y sustituciones entre unos y otros. Por encima de estos planos inmanentes tenemos un plano trascendente, en este caso representado por categorías tales como "MORAL", "LEY", "LENGUAJE", etc., en el ámbito profano y "DIOSES" en el sagrado. Una vez más, hay que poner en cuestión la independencia de estas categorías trascendentes, que en última instancia no tienen sentido más que encarnadas en la inmanencia, esto es, en el cuerpo social real, en las personas, los animales, las cosas, etc. Así, sabemos que las figuras sagradas, tanto dioses como reyes, oscilan entre el polo inmanente y el trascendente, porque la verdadera dinámica de estos vórtices es producir estas conjunciones. Pero si dibujamos este toroide y esta esfera por encima de los planos inmanentes es, otra vez, porque en este régimen tradicional estas categorías están particularmente cargadas de energía, de manera que ejercen un gran poder sobre el cuerpo social en su conjunto.

Lo que es importante subrayar es que, en este régimen tradicional, entre el ámbito profano y el sagrado hay una distinción fundamental, en el sentido en el que hemos señalado. Entre ambos hay una suerte de frontera que no puede

ser cruzada impunemente, que diferencia la prohibición de la transgresión, el deseo del goce, la amenaza de la violencia. Y sin embargo cada uno de los toroides son continuos entre el ámbito profano y el sagrado, solo que cambiando justamente en esta línea de la forma esférica a la vorticial. También a partir de esta frontera entre lo profano y lo sagrado, en los vórtices, unos toroides se pueden intersecar con otros, o se pueden fundir con otros, lo que se corresponde con las sustituciones HSs, y que son a su vez transferencias energéticas y simbólicas entre unos planos y otros.

Así, aunque entre el ámbito profano y el sagrado hay una distinción radical, hay continuidad en estos planos. Con esto queremos significar la necesaria complementariedad de las superficies que están a un lado y a otro de la frontera, que el exceso de inmanencia que se produce en el ámbito sagrado es uno de los principales mecanismos por los que todo el sistema se carga, incluyendo en esto la producción de trascendencia y su encarnación en la inmanencia.

Pero además hay que señalar otra diferencia fundamental entre lo profano y lo sagrado. El ámbito profano es el de la disyunción, el de la separación, mientras que el sagrado es el de la conjunción, el de la unión. Todo ello en el marco de una dinámica cíclica, de creación y de destrucción, de regeneración de todos los planos de la realidad, de alternancia entre estados de equilibrio, desequilibrio y reequilibrio.

En su momento hemos dicho que el complejo ritual fundamental es HS, y así podemos distinguir entre un ámbito "SAGRADO HIEROGÁMICO" y otro "SAGRADO SACRIFICIAL", que también podemos denominar sagrado creativo y sagrado destructivo. Lo que es importante comprender es que todos los planos de la realidad participan de esta mecánica, que es también la de la alternancia de la disyunción y la conjunción. En lo sagrado se produce por lo tanto la conjunción de todos estos planos o toroides vorticiales, de manera que la distinción entre ellos no es posible, como decíamos, como en el ámbito profano. De nuevo hay que insistir en que estas conjunciones suponen la profunda vinculación de lo que hemos denominado exceso de inmanencia, es decir, transgresión, goce y violencia excesivos, con la trascendencia. Y esto a pesar de que, en determinadas circunstancias, la esfera trascendente puede darse de manera desencarnada por encima de esta mecánica. Pero esto es solo relativo, un índice de que estamos en una fase intermedia del proceso total, en la fase de disyunción, y en algún momento habrá de producirse la conjunción.

En todo caso hay que aclarar que estamos modelizando un ámbito "SAGRADO HIEROGÁMICO" y otro "SAGRADO SACRIFICIAL" en un sentido topológico, en la medida en que el primero es de creación y el segundo de destrucción, el primero genera materia y energía y el segundo las absorbe, el primero atrae y el segundo repele, etc. Pero en la práctica encontramos rituales, *bíoi*, símbolos, etc., que participan de ambas dinámicas creativa y destructiva al mismo tiempo o alternan entre ellas. Además, estas dinámicas alternativas se pueden dar entre los distintos toroides, de manera que unos sufren la destrucción y otros la creación. Dicho con otras palabras: lo que estamos mostrando aquí no es más que un esquema topológico que pretende facilitar la comprensión de la realidad. En la práctica lo que encontramos son situaciones en las que están implícitos estos vórtices a un nivel energético y simbólico, y en las que los vórtices hierogámico y sacrificial pueden darse en mayor o menor grado o bien fundirse inextricablemente.

9.2. La máquina toroidal-vorticial

"Él corrió hacia ella. Y cuando reconoció al hombre que le había seguido desde el campo subterráneo, comprendió que uno no podía evadirse del Tiempo, y que ese instante que le había sido concedido ver de niño, y que no había dejado de obsesionarlo, era el de su propia muerte."[719]

Tratemos ahora de sintetizar lo que hemos dicho en el apartado anterior y ponerlo en relación con otros elementos de la MHS. Hemos mostrado que los rituales hierogámicos y sacrificiales son como puntos de almohadillado o como vórtices. Pues bien, tratemos ahora de formular de manera coherente todo lo que hemos dicho y proponer una topología de la MHS genérica.

Así, la MHS genérica sería, topológica y energéticamente, un toroide. En rigor podemos hablar de un mínimo de dos toroides superpuestos: un toroide material o corporal, rodeado de otro toroide energético, anímico o espiritual. El toroide interior es el cuerpo social y el toroide exterior el alma y el espíritu de esa sociedad. Los dos toroides se corresponderían, en conjunto, con una MHS genérica [**fig. 19**].

En los polos superior e inferior los toroides se pliegan hacia el núcleo, formando dos vórtices, que pueden llegar a conformar una misma singularidad, un mismo agujero de gusano, que vincula ambos vórtices, tanto en la dimensión corporal como espiritual.

En esta máquina TV interactúan materia y energía, cuerpos y almas-espíritus. La energía es el elemento fundamental de la máquina, de una categoría superior a la materia, que es una suerte de condensación o transmutación temporal de energía. Si la energía es de un orden superior es porque es la responsable de articular los *bíoi* y la *zoé*. Pero teniendo siempre presente que materia y energía son dos polos entre los que toda situación real se mueve. La muerte de un *bíos* consiste en que la energía deja de agregar ese conjunto de materia y se transfiere a otros conjuntos, a otros *bíoi*, para seguir agregando su materia, y así, hay que suponer, interminablemente. Los *bíoi* no son más que conjuntos de otros *bíoi*, agregados por energía que fluye entre ellos, como ocurre con los seres humanos y las bacterias o los virus que nos conforman. Y lo mismo en la escala social, regida por la MHS. Los *bíoi* están vinculados unos y otros, conformando *zoés*, precisamente a través de esta energía, que en el caso concreto de lo social es sobre todo, como sabemos, ELA.

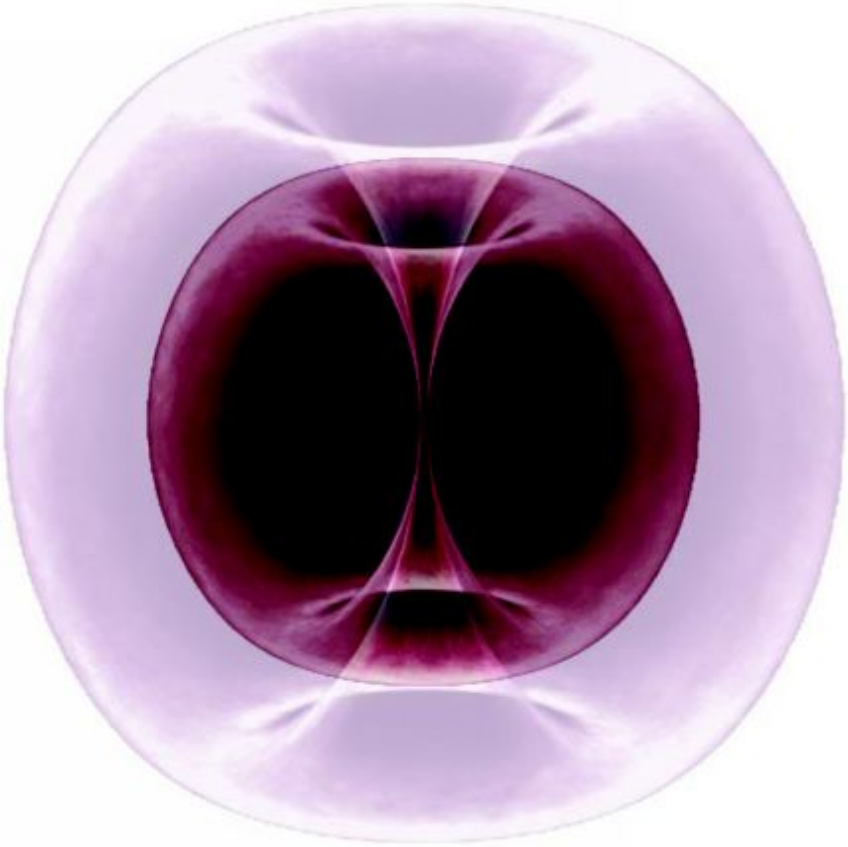


Fig. 19. Doble toroide vorticial como la topología más elemental de la MHS

Lo que es importante entender es que el alma o el espíritu no son más que estas ELAs, más o menos sublimadas. Fluyen a lo largo del toroide material, vinculando los cuerpos de los *bíoi*, dando cohesión al cuerpo de la zoé. Pero también conforman el toroide espiritual, como una suerte de emanación más sutil, más sublimada. En general podemos decir que las energías que se encarnan en el toroide material son más anímicas, mientras que las energías más sutiles que conforman el toroide energético son más espirituales. Pero la clave para distinguir alma y espíritu nos la dan los *bíoi* sagrados.

Las situaciones de orden coinciden con la geometría sensiblemente esférica del toroide, que se asemejan, a escala local, a zonas sensiblemente planas, en la medida en que no suponen cambios de pendiente. Por el contrario, las situaciones de crisis coinciden con los vórtices del toroide, en el polo superior y en el inferior. A lo largo de todo el toroide material fluyen energías de deseo y de amenaza, que se aceleran en los vórtices, formando remolinos, espirales, cayendo atrapadas en la geometría vorticial, transformándose en goce y en violencia. Alfred Hitchcock nos ha mostrado esta vinculación entre lo LA y la topología vorticial de una manera tremendamente lúcida en *Psicosis*.[720] El toroide corporal o inmanente y el

toroide anímico-espiritual o trascendente confluyen en los vórtices, hasta fundirse en el núcleo. Allí se produce la fusión de lo corporal y lo anímico-espiritual, la transmutación del deseo en goce y del goce en deseo, de la amenaza en violencia y de la violencia en amenaza, así como la transmutación del goce en violencia y de violencia en goce, y la de la propia materia bajo el efecto de esta energía. Aquí se encuentra el *mysterium coniunctionis*, el 'misterio de la conjunción', al que pocos tienen acceso. Este es el *sancta sanctorum* que esconden todas las religiones de la vista de los profanos.

Aunque en este trabajo nos centramos en las energías que conforman lo social, que hemos denominado ELAs, lo cierto es que la propia esencia de estos vórtices es vincular estas energías con otras formas de energía, con otros planos de la realidad.[721] De ahí que no sea una casualidad que numerosos investigadores recurran a la topología TV para hablar de planos energéticos diferentes, que en última instancia se conjugan en los vórtices. Pero también materiales, porque, insistimos, en última instancia la materia y la energía son solo polos teóricos. Uno de estos autores es David Icke, que señala que los rituales tienen lugar invariablemente en este tipo de vórtices energéticos, de manera que la energía ya existente interactúa con la energía que el propio ritual produce, en ambos sentidos.[722] O que el ritual lo que hace es poner en conexión nuestra realidad con otras dimensiones. Todo esto se inscribe en nuestra MHS y en su topología TV.

Los dos estados, crisis y orden, se corresponden con estas dos situaciones en los toroides. En el modo crisis los cuerpos de los *bíoi* entran en contacto y se funden a través de la unión gozosa, erótica, alimenticia, violenta. Intercambian materia, pero también ELA, en forma de goce y de violencia. En el modo orden, por contra, los cuerpos se mantienen a distancia, pero siguen intercambiando ELA, en forma de deseo y de amenaza. En la crisis, lo corporal, lo anímico y lo espiritual tienden a confundirse, mientras que en el orden entre estos planos existe una separación más neta, sobre todo entre lo corporal y lo anímico, por un lado, y lo espiritual, por otro. Todo esto viene a dar forma a lo que venimos diciendo a lo largo de todo este trabajo, que las nociones de cuerpo, alma y espíritu, de mortalidad e inmortalidad, de inmanencia y trascendencia, no son simples dicotomías lógicas, sino que se inscriben en una mecánica más compleja, asimétrica, de inscripción de unos órdenes de vida en otros. Que si bien en las situaciones de orden parecen distinguirse con claridad todos estos planos, en las situaciones de crisis se confunden.

En otras palabras, entre el cuerpo y el alma-espíritu, entre la dimensión inmanente y la trascendente, entre la mortalidad y la inmortalidad, hay una cierta continuidad, pero en un punto límite *se produce* un salto de nivel. Nuestra tesis es que el ritual HS *produce* precisamente este salto de nivel, artificialmente, culturalmente, escénicamente. De manera que la MHS es, ante todo, una máquina productora de trascendencia, de inmortalidad, de alma y espíritu. Y si lo hace es al mismo tiempo que es *productora* de goce y de violencia, o mejor, productora del espectáculo cultural, social.

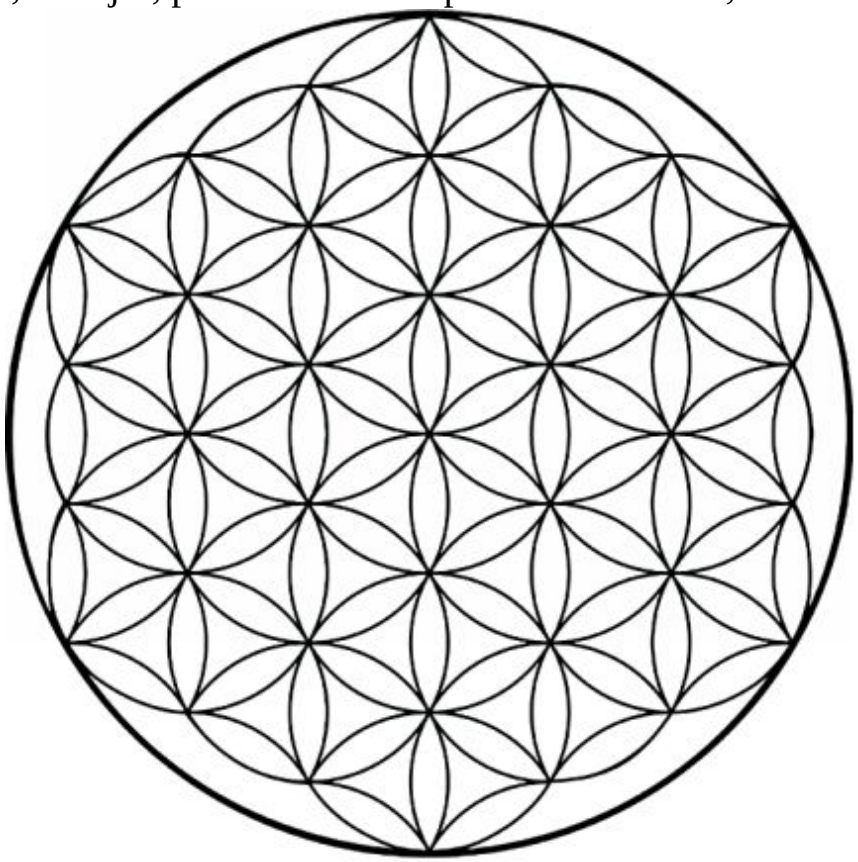


Fig. 20. Flor de la vida, a partir de relieve en el Templo de Osiris, Abidos (Antiguo Egipto).

En lo que hay que insistir es en que esta producción de goce y de violencia es inseparable de la producción de trascendencia. La trascendencia es producida por el ritual HS, en la medida en que este se alimenta de la intensificación vorticial de los flujos de deseo y de amenaza, en la medida en que estos se transmutan en flujos de goce y de violencia, en la medida en que el goce y la violencia, a partir de un determinado punto, se funden, y en la medida en que todo ello ocurre en paralelo a la fusión de la energía y la materia. El alma y el espíritu, la inmortalidad, la trascendencia, es producida

en este proceso, como nociones y fenómenos articuladores de los *bíoi* y de la *zoé*, es decir, de la vida mortal de los primeros y la vida relativamente inmortal de la segunda. Y siempre como una recuperación del exceso natural que lo atraviesa todo.

En coherencia con todo lo que hemos dicho sobre las tríadas y las trinidades, la estructura en la que se inscriben los *bíoi* es de geometría triangular. En términos simplificados podemos representar dicha estructura triangular con el símbolo de la flor de la vida [**fig. 20**], en el que tríadas miméticas de tipo FMF y MFM se solapan.

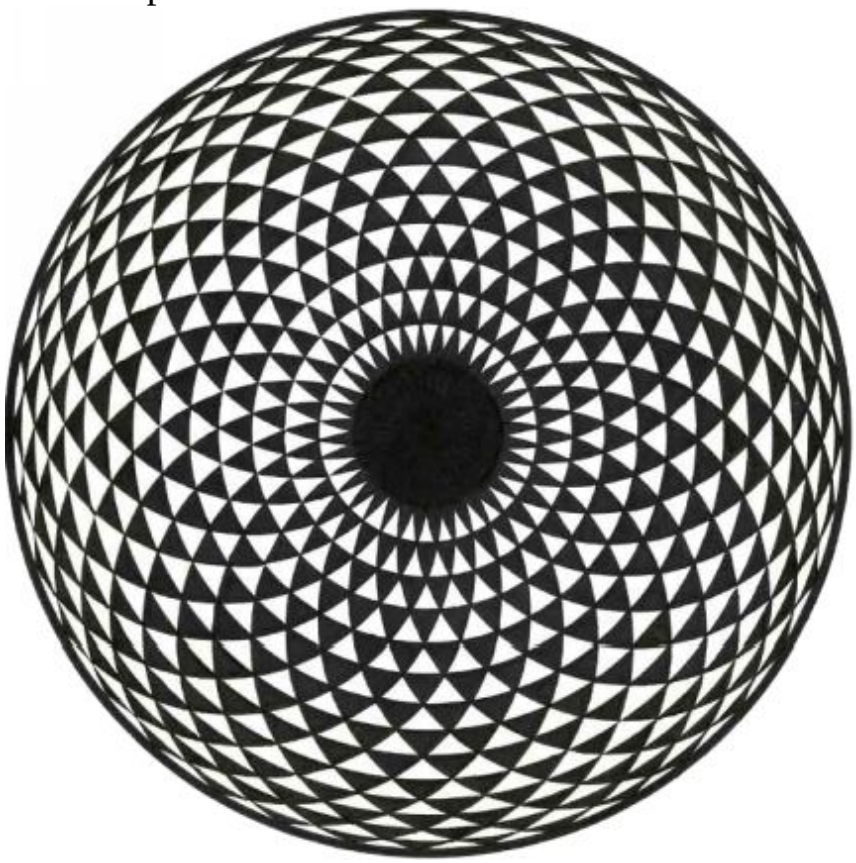


Fig. 21. Esquema de estructura triádica inscrita en la topología TV.

Pero nos acercaríamos todavía más a la realidad con este otro esquema [**fig. 21**], que representaría una vista superior o inferior del toroide, con uno de sus vórtices en el centro, y en la que se observa la estructura triádica que define toda la superficie esférica, que se concentra en los vórtices en el marco de líneas de fuerza que conducen al centro de los vórtices. De nuevo se trata de una aproximación, de un esquema topológico. En realidad la figura debería ser algo más cercano a un helicoide. Sería como la forma que adquiere el agua en un desagüe, o la materia y la energía que son absorvidas por un agujero negro.

Si ahora volvemos a la estructura triádico-trinitaria que formulamos en su momento, y la superponemos al toroide vorticial, veremos que hay una correspondencia. Como se ve [**fig. 22**], las "UNIONES LEGÍTIMAS" entre los *bíoi* profanos se disponen en paralelo, en lo que serían los meridianos del toroide, sus zonas esféricas. Son las líneas de más estabilidad, las más *conservadoras*.[723] Por el contrario, las diagonales que conectan a los *bíoi* profanos con los *bíoi* sagrados, tanto las "UNIONES ILEGÍTIMAS" o "SIMBÓLICAS" con el sexo contrario, como las de "RIVALIDAD" o "EMULACIÓN" con el mismo sexo, se corresponden con las líneas helicoidales que se dirigen a los vórtices. Son las líneas de más inestabilidad, las que sufren mayor aceleración a medida que se acercan a los vórtices. Son las menos *conservadoras*, las más *revolucionarias*. Las líneas horizontales son aquellas definidas por la disyunción, mientras que las líneas diagonales cuestionan esta disyunción y tienden a la conjunción, que se terminará produciendo en los vórtices; en su límite, en el centro del toroide. Las líneas horizontales están caracterizadas por la prohibición, el orden, el deseo y la amenaza, mientras que las diagonales se corresponden con la transgresión, la crisis, el goce y la violencia.

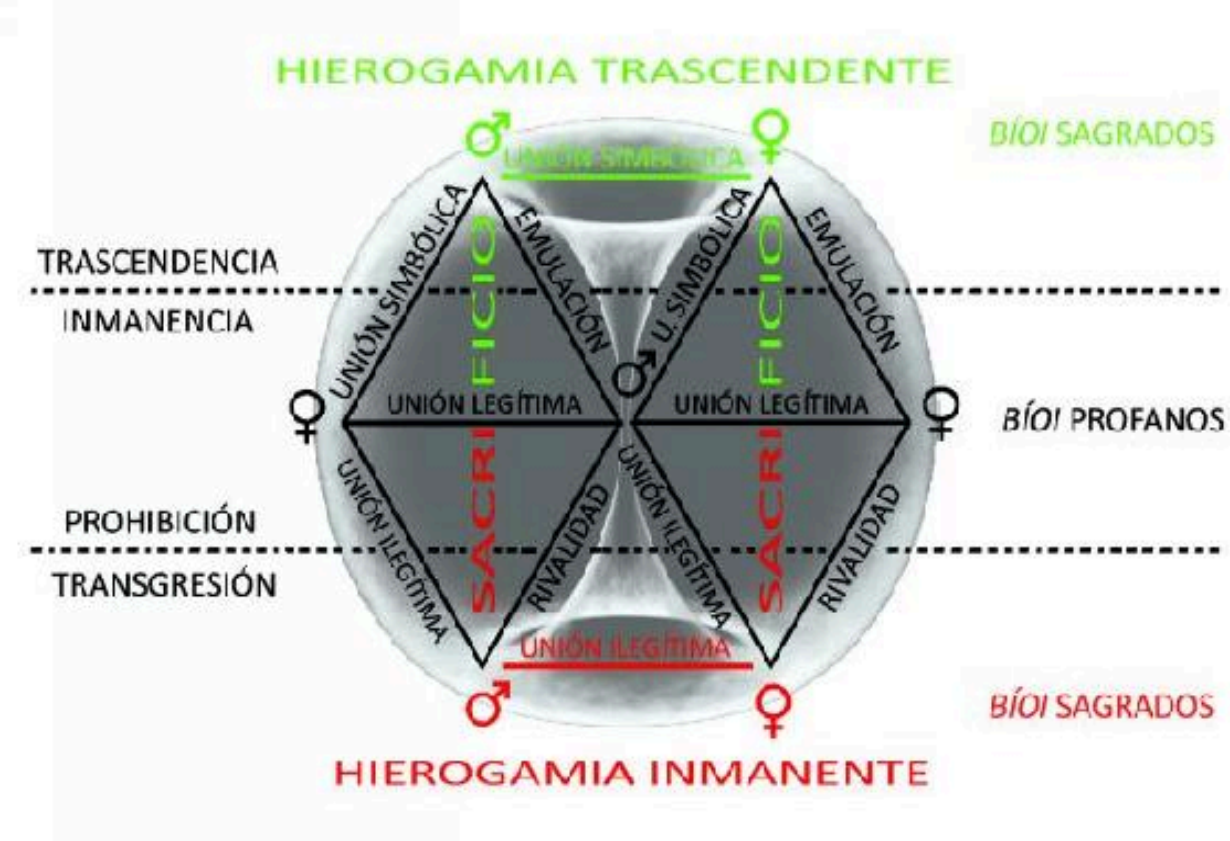


Fig. 22. Esquema de estructura triádico-trinitaria superpuesta al toroide.

Pero es necesario todavía afinar un poco más, en la medida en que la dimensión inmanente y trascendente de los *bíoi* sagrados se corresponden más bien con la profundidad de los vórtices y su proyección en altura. Así, en la siguiente figura [**fig. 23**], volvemos a superponer la estructura triádico-trinitaria, pero esta vez sobre los vórtices mismos. Ahora los *bíoi* profanos siguen en la superficie del toroide, en los meridianos paralelos al ecuador, pero los hemos desplazado hasta el borde del vórtice, hasta la frontera que separa el ámbito de lo profano y el de lo sagrado, hasta la línea en que cambia la pendiente y la superficie esférica se convierte en superficie vorticial. Este esquema es mucho más cercano a la realidad que el anterior, en la medida en que los *bíoi* sagrados inmanentes son los mismos *bíoi* profanos que han sido arrastrados al interior del toroide, mientras que su dimensión trascendente es su proyección en vertical, en lo que en otro momento hemos definido como una envolvente más etérica del toroide material.

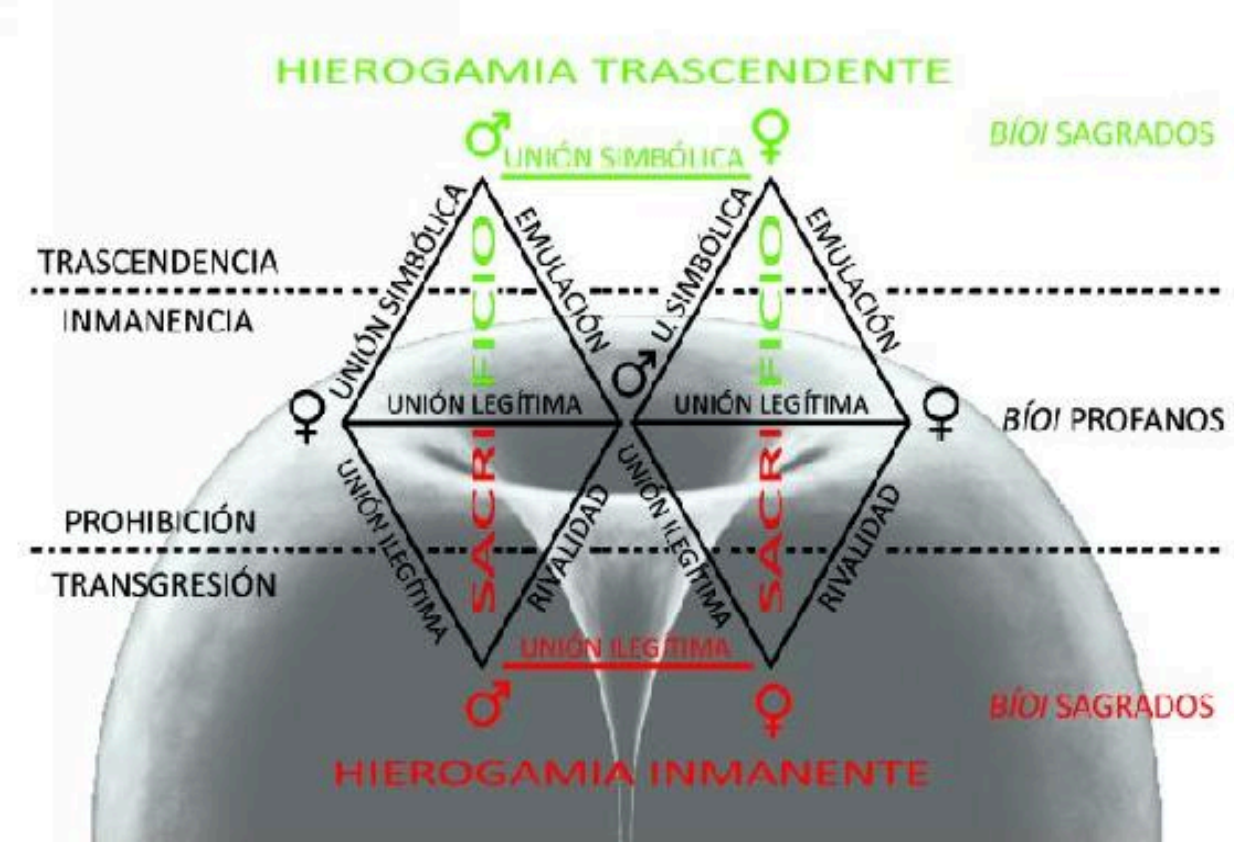


Fig. 23. Esquema de estructura triádico-trinitaria superpuesta al vórtice.

En este marco de geometría triangular o hexagonal es en el que fluyen las ELAs, que de hecho describirían, en términos topológicos, trayectorias curvas relativamente libres en las zonas de orden, pero que se van

progresivamente coordinando y anidando en los vórtices para conformar corrientes de geometría helicoidal similares a las de los remolinos, los desagües o los agujeros negros. Corrientes entrantes o salientes según sean de deseo o de amenaza, de goce o de violencia. En este sentido se puede decir que los flujos LAs confluyen, se coordinan, se armonizan, tal como hemos tratado de describir, que es en definitiva el cometido de los rituales HSs.

Pero esta estructura triangular o hexagonal, estas tríadas miméticas, no son exclusivamente planas, corporales, inmanentes. Llevan implícitas una dimensión trascendente, en la medida en que los dos *bíoi* de un mismo sexo que las conforman representan dos posiciones morales diferenciadas, en particular en lo que respecta a la dimensión erótica o hierogámica, que es sancionada con la dimensión sacrificial. Este diferencial moral está tensado por los rituales hierogámicos y/o sacrificiales que tienen lugar en los vórtices, donde esta dimensión trascendente se intensifica. Hasta un punto culminante en el que la tríada mimética más extrema, más intensa, aquella en la que las energías de deseo y amenaza se transmutan en energías de goce y violencia, es hipostasiada en forma de trinidad. En otras palabras, siempre en términos topológicos, esto significa que estas geometrías triangulares tienen relieve, *se levantan* hacia la dimensión n + 1 perpendicular a la superficie del toroide, al mismo tiempo que se pliegan hacia abajo. Este fenómeno se intensifica, este relieve se hace más acusado, a medida que nos acercamos a los vórtices, en los que las tríadas se desdoblan hasta conformar trinidades, como una proyección trascendente desde los centros de los vórtices, desde el núcleo del toroide.

El poder-religión consiste en la manipulación y la instrumentalización de esta MHS, de este toroide, de estos vórtices. Consiste en alterar el tamaño del toroide, en separar o juntar los vórtices, en aumentar o disminuir la intensidad de los flujos, en abrir un hueco en el toroide de manera que los vórtices sean menos pronunciados, en crear nuevos vórtices, etc. Esto es en definitiva el ritual HS y el poder-religión. Esto es en definitiva lo que hemos dicho sobre la puesta en escena que enmascara lo obsceno, sobre el tema que oculta en anatema.

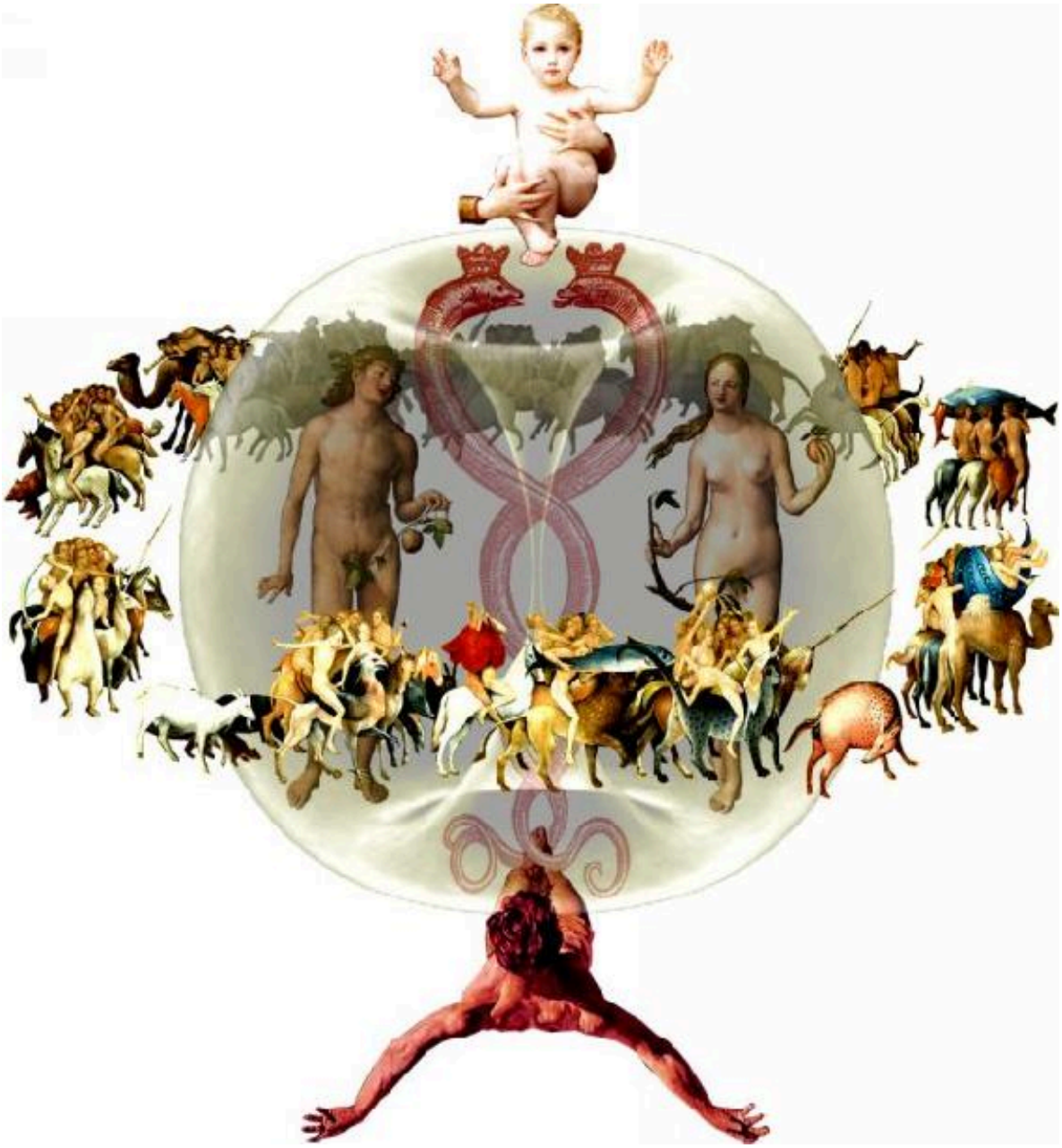


Fig. 24. Esquema topológico de la MHS (fotomontaje del autor).

En el caso de una *zoé* natural, el vórtice inferior coincide con la muerte y el vórtice superior con el nacimiento. Los *bíoi*, a lo largo de su vida, recorren todo el arco que va del vórtice del nacimiento al vórtice de la muerte. En el vórtice de la muerte, caen atrapados por la atracción de la ELA del toroide, hasta desaparecer en su núcleo. Pero esta misma energía empuja a los nuevos *bíoi* a nacer, también desde el núcleo del toroide, a atravesar la vorágine helicoidal del crecimiento, hasta convertirse en adultos. En el núcleo del toroide la muerte de unos *bíoi* se transmuta en vida de otros *bíoi*,

en el marco de la inmortalidad de la *zoé*. Hay por lo tanto una suerte de simetría, de complementariedad, pero de distinto signo, entre el vórtice de la muerte y el vórtice del nacimiento. Los *bíoi* mortales sufren este proceso y gracias a ello la *zoé* que los contiene se regenera. En otras palabras, la mortalidad de los *bíoi alimenta* la inmortalidad, siempre relativa, de la *zoé*.

Pues bien, este toroide natural es la base sobre la que se implementa el toroide cultural [**fig. 24**]. Este toroide cultural lo único que hace es modificar ligeramente la mecánica del toroide natural, que acabamos de ver. Transforma el vórtice de la muerte en un vórtice sacrificial y el vórtice del nacimiento en un vórtice hierogámico. En esto consiste básicamente la mecánica HS. La máquina toroidal natural opera de manera automática, autoregulada. Conforma una figura equilibrada, armónica, cerrada, en la medida en que el propio mecanismo de interacción de la materia y la energía, a través de la dinámica vorticial, compensa los desequilibrios y regenera la vitalidad del conjunto. La máquina toroidal cultural, es decir, la MHS, lo único que hace es intervenir puntualmente en esta máquina natural, en particular en sus vórtices, mediante los rituales hierogámicos y/o sacrificiales.

De la misma manera que la muerte y el nacimiento son dos fases de un mismo proceso, dos caras de una misma moneda, el ritual sacrificial y el ritual hierogámico son dos dimensiones de un mismo ritual HS. Así, en las culturas ancestrales, entre la muerte y el nacimiento hay, si cabe, más continuidad que entre la vida de los *bíoi*, en la medida en que esta continuidad es de un orden superior, el de la vida inmortal de la *zoé*.

A su vez, como sabemos, el ritual hierogámico y el sacrificial tienden a polarizarse en dos rituales: el primero en hierogamia propiamente dicha y nacimiento sagrado; el segundo en sacrificio propiamente dicho e ingesta sacrificial. Si trasladamos esto a nuestra topología, entonces el ritual hierogámico y el sacrificial se solaparían en el núcleo del toroide, y serían simétricos, complementarios, pero inversos, en los extremos. En este sentido, el sacrificio y el nacimiento pueden ser interpretados como fases de disyunción, mientras que la ingesta sacrificial y la unión hierogámica serían fases de conjunción. Los dos procesos de disyunción —nacimiento sagrado y sacrificio—, son, insistimos, análogos, complementarios, en la medida en que el niño sagrado se convierte en víctima sacrificial, cerrando el círculo que une el ritual hierogámico y el sacrificial. De la misma manera los dos procesos de conjunción —ingesta sacrificial y unión hierogámica—, son

también análogos, en la medida en que en ellos se producen las transmutaciones de ELA y de materia que hemos comentado.
En definitiva, la MHS consiste en regular los flujos de deseo y de amenaza que dan forma a la *zoé*, que vinculan los cuerpos de los *bíoi* en el marco del cuerpo de la *zoé*. Para ello, todo se reduce a modular, como si se tratase de llaves de paso, la intensidad de los flujos de deseo y de amenaza. De esto se ocupa precisamente el ritual hierogámico y el sacrificial. Y para ello, en términos generales, podemos decir que lo que hace el ritual HS es regular la cantidad de goce y de violencia que produce. O mejor, que se expone, que se escenifica, porque el mecanismo de regulación consiste tanto en producir artificialmente goce y violencia, como en enmascarar el goce y la violencia reales, y en escenificar una versión menos obscena de los mismos. Siempre entendiendo que esta producción sintética de goce y de violencia es una recuperación de goce y de violencia natural excesiva.
Simplificando, podemos decir que el ritual hierogámico produce goce, y que este goce captura deseo; y que el ritual sacrificial produce violencia, y que de esta violencia emana amenaza. Pero lo cierto es que la mecánica HS no es tan simple, en la medida en que, en última instancia, ambos rituales no son más que parte de un mismo proceso en el que los flujos de deseo, goce, amenaza y violencia tienden a darse al mismo tiempo, tienden a solaparse, a transmutarse unos en otros. Y en ambos sentidos, ya que en el núcleo del toroide se producen transmutaciones de unas y otras ELAs, se dan inversiones de sentido, acumulaciones y transmutaciones entre energía y materia, liberación de energía, etc.
Después de todo lo que hemos dicho podemos volver a considerar toda una serie de categorías que hemos manejado desde el comienzo de este trabajo, pero ahora en el marco de la topología TV [**fig. 25**]. Vemos cómo las áreas relativamente continuas y esféricas del toroide, las situadas en torno a su ecuador, se corresponden con lo profano, mientras que las que forman los vórtices se corresponden con lo sagrado. También se puede observar lo que hemos dicho repetidas veces, que lo sagrado está definido por la transgresión, es decir, por el goce y la violencia, mientras que lo profano está definido por la prohibición, por el deseo y la amenaza.
Pero a su vez el toroide está compuesto de distintas capas, de distintos planos, que se superponen unos a otros. La manera en que estos planos se superponen, se diferencian, confluyen, no es la misma en el ámbito de lo profano y en el de lo sagrado. Esta vinculación de unos planos con otros es lo que hemos denominado conjunciones y disyunciones. Así, en términos

generales, podemos decir que lo sagrado es el ámbito de la conjunción y lo profano el de la disyunción.

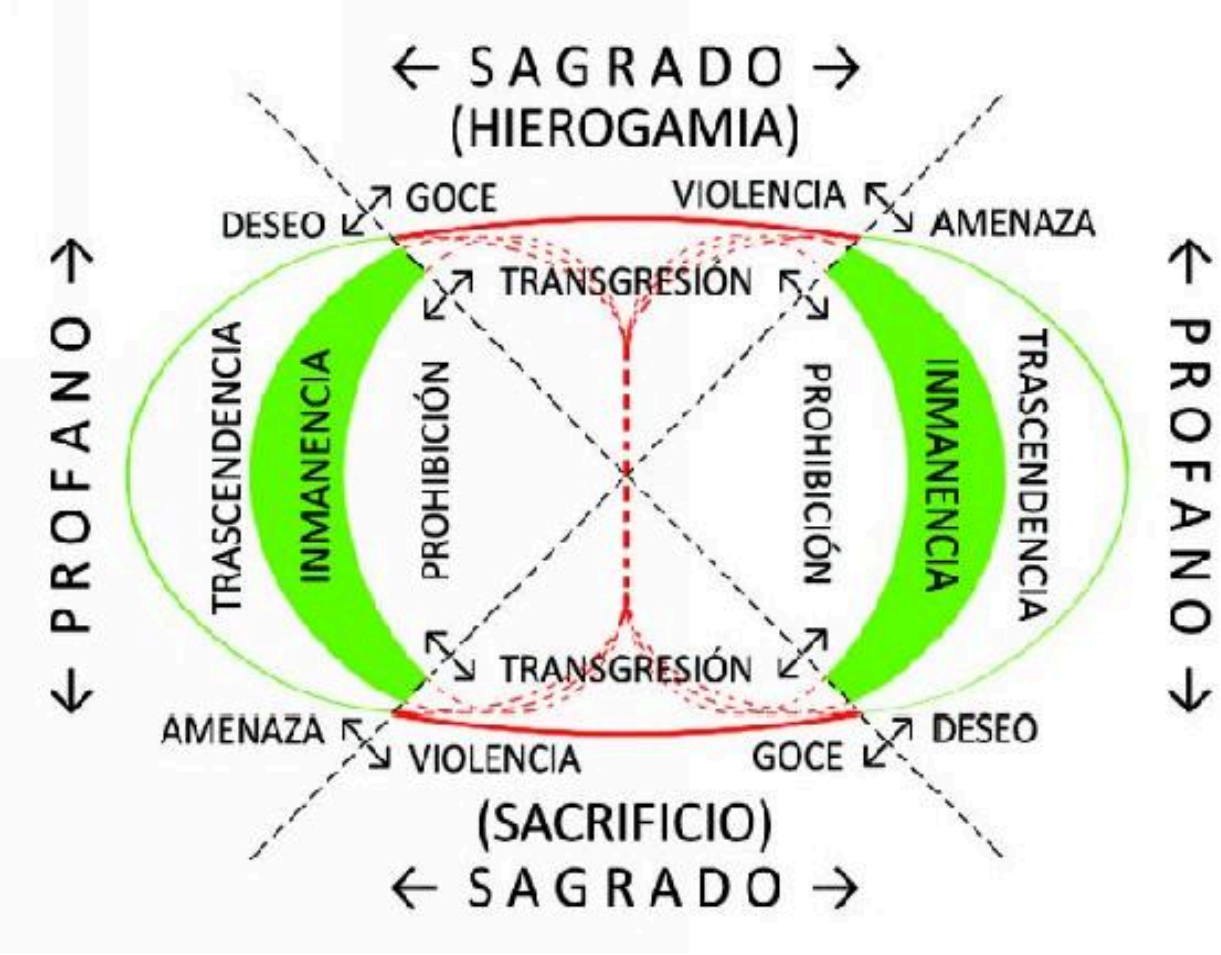


Fig. 25. Esquema TV de lo sagrado y lo profano.

La distinción entre lo profano y lo sagrado es ya en sí una forma de disyunción. En este sentido decíamos que una parte de la hierogamia y del sacrificio consisten en esta disyunción. Es habitual que, en el marco de los rituales, el *bíos* sacrificial sea designado como tal y separado de los *bíoi* profanos durante un período previo al acto sacrificial en sí. De la misma manera el niño divino suele ser considerado sagrado en la misma medida en que es separado del contexto profano en el que nace. Esta distinción entre lo profano y lo sagrado es la que aquí señalamos con dos líneas diagonales discontinuas.

Pero a su vez podemos hablar de conjunción en otro sentido, que es el de la confluencia de los distintos planos que conforman el toroide. Esta conjunción es la que señalamos con líneas discontinuas que confluyen en los vórtices. Estas líneas terminan fundiéndose en una sola línea vertical en el

centro del toroide, que se corresponde con la vinculación de lo hierogámico y lo sacrificial. Así, series de categorías tales como animal, humano y divino, inmanencia y trascendencia, sujeto y objeto, personas y mercancías, etc., aparecen claramente separadas y definidas en el ámbito de lo profano, mientras que se funden en el ámbito de lo sagrado. Finalmente, en la unión de los dos vórtices se produce la conjunción de todos los órdenes de la existencia.[724] Esta es la famosa *coincidentia oppositorum*, la 'coincidencia de los opuestos', que como hemos visto no es una simple equivalencia de opuestos lógicos, sino el límite del modo conjunción, complementario pero también asimétrico con respecto al modo disyunción.

Toda la mecánica de representación simbólica de la que hemos tratado a lo largo de este trabajo se puede entender también en el marco de esta topología. Así, las líneas gruesas continuas que *tapan* los vórtices serían los rituales HSs que enmascaran la realidad de las conjunciones, que esconden lo obsceno de lo sagrado, sustituyéndolo por una escenificación. Funcionan por lo tanto como tapones, como *tapaderas*, en el sentido más literal del término. Estos tapones contribuyen a mantener el misterio y el secreto de lo sagrado, a crear la ilusión de la disyunción profana sin mostrar la verdad de la conjunción sagrada. También, a que se desconozca la verdadera naturaleza de lo sagrado, y con ello la religiosidad de un determinado régimen de poder-religión. Esto ha ocurrido siempre y sigue ocurriendo hoy, detrás de las bambalinas de las monarquías, los aparatos de Estado, las iglesias, las organizaciones internacionales, etc. Detrás de todas esas tapaderas se esconden rituales hierogámico-sacrificiales reales, de sexo y sangre, que son en los que verdaderamente se ejerce el poder. El paganismo sigue gobernando la sociedad detrás de las máscaras de las religiones monoteístas, de la religión de la razón, de la ciencia, de la mercancía y del dinero.

Si consideramos que los vórtices son lugares de conjunción, como decíamos, de todos los órdenes de la realidad, pero también que estas conjunciones no son aprehendidas en todo su alcance, comprenderemos por qué, como ha mostrado Mircea Eliade, el ámbito sagrado es considerado a menudo como portal, como apertura a otras dimensiones.[725] En otras palabras, nuestros vórtices son también las dos columnas de Salomón, que no por casualidad cuentan con elementos helicoidales o serpientes que se enroscan en cada una de ellas en sentido inverso. Y que juntas, con las dos serpientes enroscadas, son el caduceo de Hermes. Hablaremos más de esto en un apartado posterior.

En términos generales se puede decir que estos tapones rituales son más importantes en regímenes de poder-religión más desarrollados, más

consolidados, más institucionalizados, más profanizados, es decir, en las grandes religiones históricas de masas. Por el contrario, en regímenes de poder-religión menos desarrollados, más primitivos, más naturales, estos tapones tienden a desaparecer o a tapar solo parte del ámbito de lo sagrado, mostrando de una manera más explícita sus conjunciones. Es el caso de rituales en los que los sacrificios y las hierogamias son más patentes, tienen lugar entre *bíoi* sagrados inmanentes, o entre estos y *bíoi* profanos, en los que el goce y la violencia son menos escenificadas, menos simbólicas, más reales.

Las religiones de misterios y en general las sociedades secretas encontrarían su lugar entre ambas situaciones, en la medida en que son vestigios de regímenes de poder-religión ya extinguidos en términos generales pero que siguen practicándose por una minoría de iniciados más allá de la luz pública.

9.3. El toroide y la pirámide masónica

"Es por el sacrificio que los dioses han conquistado esa conquista que es su conquista. Ellos se dijeron entonces: ¿Cómo hacer para que esta ascensión le sea imposible a los hombres?"[726]

Tiene sentido que hablemos del toroide natural y del toroide cultural porque los rituales consisten en provocar artificialmente situaciones de crisis, en adelantarse al momento en que estas crisis se producirían de manera autónoma, espontánea, o en retrasarlas, también artificialmente. Es decir, las crisis se producirían también de manera natural, sin que nadie intervenga. La MHS consiste precisamente en provocar las crisis artificialmente, culturalmente, en catalizar, en recuperar, crisis latentes. Lo habitual es que en las sociedades existan élites religioso-políticas que conocen esta mecánica HS y cómo catalizarla. Y, naturalmente, esta catalización artificial de las crisis es instrumentalizada por las élites en el poder a su favor. En esto consiste el verdadero poder-religión. Por ello el poder es constitutivamente religioso. Pero en todo caso deben hacerlo en el contexto en el que estas crisis se desencadenarían de todas formas de manera independiente, pues no hacen más que manipular de manera muy hábil una mecánica energética mucho más poderosa. En suma, lo único que hacen es catalizar estas crisis, acelerarlas o retardarlas.

Y sin embargo, las sociedades tienden a perder consciencia de la importancia que juegan estos rituales, estas recuperaciones de energía natural. Lo que estamos diciendo aquí parece algo obvio, y sin embargo pocos los comprenden. Y esto a pesar de que las sociedades siguen sometidas a esta mecánica de manera implícita, inconsciente, siguen inmersos en la MHS. Los rituales-tapones les impiden reconocer que se trata de vórtices, pero estos siguen actuando como polos de toda la energética toroidal. Los *bíoi* profanos pierden progresivamente consciencia del papel central que desempeñan los flujos LAs, en particular el goce y la violencia, así como de las trasmutaciones que se producen entre unos y otros. Esta es la clave para comprender la manipulación de las masas por la élite que conoce, controla y pone a trabajar a su favor la MHS.

Lo que es necesario subrayar es que estos tapones no solo impiden caer en la vorágine de los vórtices, sino también establecer la vinculación entre su fondo inmanente y la trascendencia que proyectan, esto es, impiden que se produzca o que se comprenda la conjunción de los distintos niveles de la realidad. Esto también en el sentido de las relaciones paradójicas que se dan

en el seno de las trinidades. El tapón-ritual enmascara el vórtice, tanto el inmanente como el trascendente, y con ello hace explícita la paradoja que define las relaciones triádicas, elude el exceso de deseo que coincide con la amenaza, la confluencia sádica de la violencia y el goce. De ahí que, como ha mostrado Denis de Rougemont, tanto el exceso de idealismo como de materialismo sean desviaciones de la realidad complementarias. La retórica idealizante de Petrarca y la picardía obscena de los *fabliaux* son *irrealismos* complementarios, siguiendo a Rougemont. Pero nosotros diríamos de manera más llana que las entelequias metafísicas de los filósofos y la pornografía son dos caras de la misma moneda. Dos tapones situados a distinta altura pero en definitiva cumpliendo el mismo papel de taponamiento de los vórtices e impidiendo la conexión de la inmanencia y la trascendencia, la tensión triádico-trinitaria, la encarnación de los símbolos, dar vida a la cultura.[727]

Las élites político-religiosas, las que verdaderamente ostentan el poder en la sombra, lo hacen en la medida en que tienen el control de MHSs, normalmente en el marco de sociedades iniciáticas en las que este arte no es accesible al resto de la sociedad. La clave de su manipulación está, como decíamos, en la capacidad de jugar con la intensidad de los flujos LAs que fluyen por todo el campo toroidal. Y en particular entorno a los vórtices, donde regulan ritualmente la transmutación de las energías de deseo y amenaza en energías de goce y violencia, mediante hierogamias y sacrificios. Tanto en un sentido como en otro, como flujos de absorción y como flujos de irradiación. De lo que se trata es de crear tensión, pero aprovechando las energías naturales existentes. En este sentido hay que interpretar, insistimos, las dos columnas masónicas, Jaquín y Boaz. Representan la separación artificial, ritual, de los distintos polos que conforman la realidad, la puesta en tensión del sistema.

Los rituales HSs tradicionales, es decir, los que se celebraban en las religiones primitivas, tendían a servir para la cohesión, la renovación, la catarsis, de toda la comunidad. De manera que el conjunto de la sociedad tendía a tener una comprensión integral de la realidad, de las vinculaciones entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y alma-espíritu, entre mortalidad e inmortalidad, entre inmanencia y trascendencia. Pero con el tiempo esta mecánica se hace más compleja y más oculta. Se va restringiendo a círculos de iniciados que dan continuidad a esta tradición milenaria, al mismo tiempo que la ocultan a los profanos y profanizan cada vez ámbitos más

amplios de la sociedad, al servicio de agendas de transformación y dominación. Así, con los grandes imperios, con las grandes religiones institucionales, con los cultos monoteístas, los rituales HS tienden a ser cada vez más utilizados como instrumentos de dominación y de alienación de las masas, que no deben comprender, de acuerdo con la lógica del poder-religión, las vinculaciones más profundas de la realidad, que tienden a interpretarse por la cultura dominante como simples dicotomías lógicas, como burdas simplificaciones, como entelequias.

En otras palabras, la estrategia de la casta político-religiosa consiste, en el ámbito más profanizado, en generar la disyunción pero no la conjunción, el *solve* pero no el *coagula*, según la vieja máxima del *divide et impera*.[728] En lugar de, como practicaban los alquimistas, "corporificar el espíritu" y "espiritualizar el cuerpo",[729] el poder-religión se basa en intensificar el desequilibrio entre el cuerpo y el espíritu, en descorporificar el espíritu y desespiritualizar el cuerpo. Desvincular la naturaleza y la cultura, el *bíos* y la *zoé*, el cuerpo y el alma-espíritu, la mortalidad y la inmortalidad, la inmanencia y la trascendencia. En definitiva, la hierogamia y el sacrificio, y en concreto el sacrificio en sí y la ingesta sacrificial, la hierogamia y el nacimiento, el erotismo y la fertilidad. Separar y dividir por doquier, pero no para volver a vincular y reequilibrar sino para mantener un desequilibrio permanente y aprovecharse de él.[730] Y esto oponiéndose a la tendencia natural a que cuerpo y espíritu no sean puros sino polos en una relación dinámica y complementaria. Es lo que quiere decir Giordano Bruno con esta cita:

"Basilio y Orígenes deducen de esto con razón que los ángeles no son perfectamente incorpóreos, sino que ellos son sustancias espirituales, es decir, seres dotados de un cuerpo extremadamente sutil, lo que la revelación divina da a entender a través de los fuegos y las llamas del fuego."[731]

O dicho de otra manera, la MHS puede enfatizar la catarsis o la anarsis. En el primer caso, el de las culturas primitivas, el ritual HS es catártico, liberador, contribuye al reequilibrio de las sociedades y al de estas con la naturaleza. En el segundo caso, el de los grandes regímenes de poder-religión, el de los grandes imperios, el ritual tiende a utilizarse en sentido inverso, en sentido predominantemente anártico, represor. Tiende a producir desequilibrios que mantienen en tensión todo el sistema, en forma de amenaza y deseo, de culpabilidad, de deuda capitalista. La catarsis y la anarsis siempre forman parte de la MHS en alguna medida. Pero en los

regímenes de poder más primitivos, más locales, predomina la catarsis, mientras que en los grandes regímenes de poder-religión, desde Babilonia al imperio hollycapitalista de hoy, predomina la anarsis. Por eso hay tanta depresión, tanta marginalidad, tanta corrupción, tanta neurosis, tanta infelicidad...

Esta tendencia general de la cultura se corresponde con la tendencia general que va del matriarcado al patriarcado, de los cultos ctónicos a los uranios, de lo religioso a lo científico.[732] Y con ello a dar más importancia al orden frente a la crisis, pero sobre todo al orden de manera independiente de la crisis, al orden sin el contrapunto de la crisis. Pero esto es así, o mejor, se percibe así, desde el ámbito profano. La casta político-religiosa en el poder siempre ha sido y sigue siendo consciente de la necesidad de estas crisis, solo que cada vez más las utilizan como estrategias de dominación y menos como prácticas de regeneración integral de las sociedades. O en otras palabras, la transformación de la sociedad en base a una agenda, a un plan, en concreto el del Nuevo Orden Mundial orwelliano, se acelera progresivamente a medida que las élites en el poder real manejan cada vez mejor la MHS.

Esta separación de lo alto y de lo bajo se puede expresar también, como ha hecho Ludwig Klages, como la voluntad del espíritu y la voluptuosidad del cuerpo. Pues bien, la tendencia general sería que ambas tendencias estén cada vez más *mutiladas*, en la medida en que la disyunción no se compensa con la conjunción. El dominio se produce cada vez más, por lo tanto, de-arriba-a-abajo, desde el espíritu desencarnado hacia la materia desespiritualizada. Pero también al contrario, de-abajo-a-arriba, desde los instintos más animales, desde la violencia y el goce deserotizados, desalmados, hacia el espíritu. Ambas estrategias son dos caras de la misma moneda. Ambas consisten en enfatizar la disyunción sin la conjunción, la anarsis sin la catarsis.[733]

Como hemos visto en su momento, alma y espíritu se distinguen precisamente en el marco de estas distintas modalidades de MHS. En la medida en que hay un equilibrio entre disyunción y conjunción, entre catábasis y anábasis, la MHS produce la distinción entre el alma y el espíritu, pero también su complementariedad, su reciprocidad, su copertenencia. Al contrario, cuando predomina la disyunción sobre la conjunción, el producto de la máquina es más espíritu y menos alma, más espíritu desencarnado, descorporizado, y menos alma encarnada o

corporizada.[734] Esto se corresponde con dos formas de utilizar la MHS. La que produce alma tiende a servir a la descompresión, más a la catarsis que a la anarsis. La que produce espíritu tiende a servir a la compresión, más a la anarsis que a la catarsis.

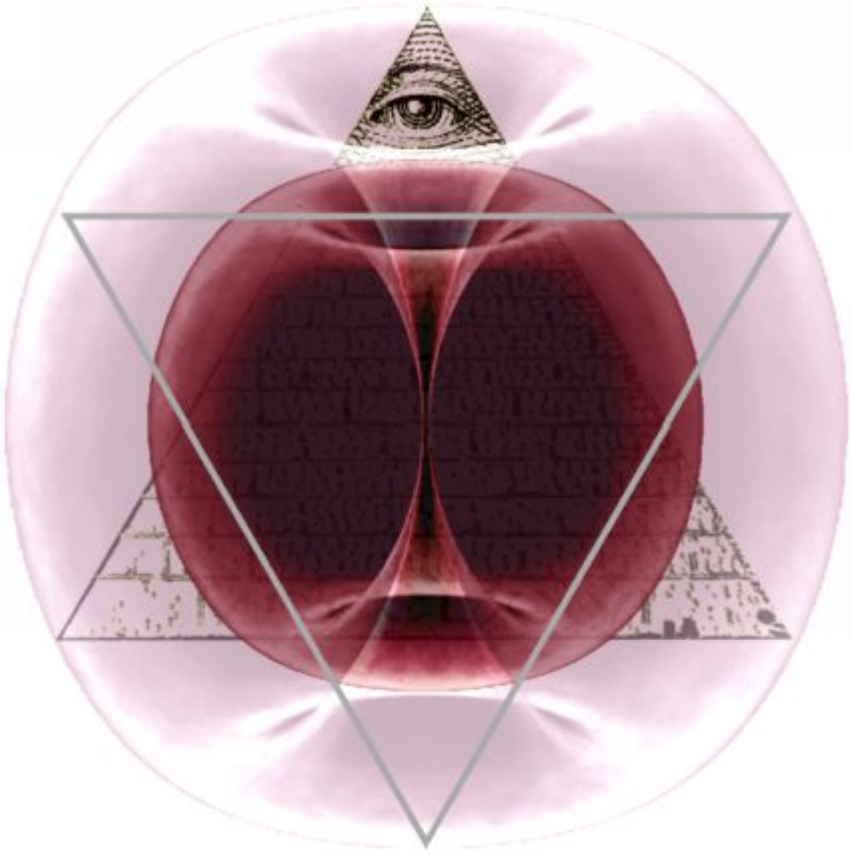


Fig. 26. Superposición de la pirámide masónica, el Sello de Salomón y la máquina TV.

Ludwig Klages dice que "a la humanidad prehistórica dominada por el alma le siguió la humanidad histórica dominada por el espíritu".[735] Esto es otra forma de expresar las dos modalidades de utilización de la MHS que acabamos de describir. La noción de espíritu se puede interpretar por lo tanto como una "desviación" con respecto a la noción de alma, una "desviación peligrosa en la que ha incurrido el culto del alma dirigiéndose hacia la idea de inmortalidad".[736] En esto es en lo que hemos insistido a lo largo de este trabajo al tratar de mostrar cómo el pensamiento dominante ha tendido a considerar toda una serie de dicotomías como conceptos ideales, desencarnados, opuestos, simétricos, al margen de sus vinculaciones, que no son otras que las que produce la MHS.

Lo que estamos intentando decir es que la MHS puede ser utilizada de distintas maneras. Como hemos visto es el dispositivo fundamental del poder-religión, y por lo tanto parece lógico que sean las élites político-religiosas las que se sirvan de ella. En este sentido, conviene analizar uno de los símbolos por excelencia del poder-religión real, como es la pirámide masónica, y analizar cómo se relaciona con la estructura toroidal que hemos propuesto [**fig. 26**].

Hemos visto la importancia que tienen las estructuras triádico-trinitarias en la MHS y cómo también el toroide, a pesar de que su topología es esférica, vorticial, helicoidal, etc., también se compone de estructuras triangulares y hexagonales, tal como expresa claramente el símbolo de la flor de la vida. A nadie extrañará entonces que pongamos en relación el toroide vorticial y la pirámide masónica, que de hecho supone una simplificación de los dos triángulos complementarios que configuran el Sello de Salomón.[737] En efecto, para entender en profundidad el significado de la pirámide masónica, lo que subyace a su forma aparentemente simple, hay que inscribirla en nuestro toroide vorticial, que como hemos mostrado es la topología genérica de la MHS.

El Sello de Salomón y la pirámide masónica son expresiones simplificadas de la mecánica toroidal, de la mecánica HS. La complementariedad entre el ritual hierogámico y el sacrificial, de la que venimos hablando a lo largo de este trabajo, es similar a la que existe entre los triángulos, que a su vez representan a los cuatro elementos alquímicos. Sabemos que en última instancia los cuatro elementos no son más que formas parciales, diferentes estados de una misma sustancia, que se funden en el centro para conformar la Quintaesencia.[738] De la misma manera, sabemos que las cuatro energías libidinosas se funden en el centro del toroide con la materia para conformar una única sustancia vital, donde tiene lugar la conjunción de las conjunciones.

En rigor no se puede decir que el vórtice hierogámico sea el superior y el vórtice sacrificial el inferior. En ambos se da la polaridad entre la inmanencia y la trascendencia, pero sobre todo su conjunción. Tanto el ritual hierogámico como el sacrificial tienen una dimensión catagógica y otra anagógica. La hierogamia es un *descenso* a la animalidad del goce sexual, de la misma manera que el sacrificio es un *descenso* a la animalidad del goce alimenticio. Ambos son conjunción, retorno de la energía a la materia, a la unidad primigenia, a la oscuridad. La víctima sacrificial tiende

a ser *enterrada* en el vórtice que es la tumba, de la misma manera que el pene se *entierra* en el vórtice que es la vagina. Los rituales de la fertilidad comprenden este simbolismo y a menudo fusionan lo hierogámico y lo sacrificial en la medida en que, como sabemos, su estructura es análoga. Pero hierogamias y sacrificios también suponen un ascenso. A la catábasis le sigue la anábasis. De la oscuridad, de la tierra o de la vagina, surge la planta o el niño sagrado, de la tumba *renace* el resucitado. Ambos son también, por lo tanto, disyunción.

Pero lo cierto es que la analogía entre hierogamia y sacrificio no es total. Como sabemos hay entre ellos complementariedad pero también una cierta asimetría. Si profundizamos en sus mecánicas, teniendo en cuenta que la hierogamia y el sacrificio son dos epifenómenos del mismo fenómeno HS, entonces se reconoce que el sacrificio hace las veces de catábasis y el nacimiento sagrado de anábasis. La víctima sacrificial es enterrada, pero de la tumba nace el niño sagrado que encarna el alma-espíritu inmortal de la primera. En otras palabras, el verdadero sentido del resucitado es que este se encarne en el niño divino. De ahí que tenga sentido que hayamos situado, en nuestro esquema, el vórtice sacrificial en el polo inferior y el vórtice hierogámico en el superior. El sacrificio es fin y el nacimiento principio. Y ambos conforman una misma MHS. "Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin, el primero y el último."[739] Desde la perspectiva del *bíos* sagrado, él es "el principio y el fin", pero desde el punto de vista de la *zoé*, el sacrificado y el niño sagrado son *el fin y el principio*. Son, en términos inmanentes, dos cuerpos, pero en términos trascendentes, una sola alma o espíritu. El sacrificado y el niño representan la continuidad de la *zoé* en la forma del *bíos* sagrado.

Volviendo a la pirámide masónica, esta da cuenta de la relativa asimetría entre los rituales hierogámico y sacrificial. Nos habla de cómo la cultura judeocristiana ha demonizado lo corporal, lo *bajo*, y ha divinizado lo trascendente, lo *alto*. Pero sobre todo cómo ha demonizado el caos y divinizado el orden. Lo que es importante entender es que no existe una correspondencia directa entre, por un lado, cuerpo o inmanencia y caos, y por otro, alma-espíritu o trascendencia y orden. En la medida en que el verdadero caos es el que se da en el núcleo del toroide, en el que se funden ambas dimensiones; lo material y lo energético, lo corporal y lo anímico-espiritual, lo inmanente y lo trascendente. El verdadero significado del término caos es, por lo tanto, la mezcla de los elementos, la transmutación

de la materia y la energía, en suma, la conjunción de la inmanencia y la trascendencia, del cuerpo y el alma-espíritu. De la misma manera que el verdadero significado de orden es la disyunción de estas dimensiones.

La pirámide masónica se corresponde con esta lógica de simplificación de una mecánica mucho más compleja y ambivalente. Es solo una fachada que esconde una cámara secreta con una pirámide invertida. La materia está representada por el cuerpo de la pirámide y el espíritu por el triángulo superior, por el "ojo que todo lo ve", asociado a la trascendencia.[740] Así hemos querido asociar estos elementos en nuestro collage. Otra vez, la lógica de triángulos dentro de triángulos, que como hemos visto conforma la estructura social. Otra vez una estructura triangular general, que podemos asociar a las tríadas, que en su extremo superior se convierte en otro triángulo, que podemos asociar a las trinidades. De hecho, si giramos 180 grados la pirámide masónica, como de hecho implica su inscripción en el Sello de Salomón, tendríamos las dos trinidades que hemos planteado en esta obra. De la misma manera que los dos grandes triángulos serían las dos tríadas. Los grandes triángulos o tríadas implican, como también hemos mostrado en su momento, los pequeños triángulos o trinidades. La inmanencia y la trascendencia no son categorías separadas sino que se vinculan, precisamente en los vórtices. De manera que podemos observar una correspondencia entre el cuerpo de la pirámide y el toroide material, por un lado, y de su vértice anímico-espiritual y el toroide energético, por otro.

La pirámide masónica simboliza muy bien una cultura predominantemente materialista que rechaza la tradición religiosa, que es precisamente la que articulaba las diferentes dimensiones de la realidad, la que articulaba el caos y el orden, el cuerpo y el alma-espíritu, la inmanencia y la trascendencia. Por el contrario, la cultura occidental, especialmente a partir de la Ilustración, se basa en un paradigma secularizado o profanizado, en el que el protagonista es el orden, pero sobre todo su separación artificial y cultural del caos, de la misma manera que se separa la materia y la energía, la inmanencia y la trascendencia. *Divide et impera*. Este es el paradigma general dominante en el mundo occidental, que sostiene todo su saber oficial. Visión del mundo materialista, separadora, compartimentalizadora, clasificadora, violenta, patriarcal.

La parte trascendente de la pirámide masónica nos habla de este paradigma en el que el espíritu se separa del cuerpo y lo domina sin mezclarse con él.

Paradigma que también encontramos en la física newtoniana, en la que los cuerpos inmanentes, inertes, se ven sometidos a la fuerza trascendente de la gravedad. Un paradigma que también impera, como mostraron Deleuze y Guattari, en el régimen burgués-capitalista, en la medida en que el dinero, como emanación trascendente de las mercancías materiales, domina a la materia y a los trabajadores, como materia no espiritual.[741] La parte material de la pirámide masónica representa por lo tanto muy bien a la sociedad burguesa-capitalista, estructurada sobre la base de la jerarquía de mando y el poder de lo espiritual como mecanismo para dar forma a lo material. El *patrón* o *pattern* (*pater*) como categoría dominante, en la medida en que da forma a la *materia* (*mater*).[742]

Pero lo que es importante comprender es que la máquina social sigue siendo, en última instancia, una MHS. El paradigma de la demonización del caos y de la divinización del orden, de la separación de las categorías complementarias que conforman la realidad, es solo un instrumento de control, una forma de ejercer la dominación, una modalidad político-religiosa, que en última instancia sigue ejerciéndose a través de la MHS. Solo aparentemente el paradigma dominante está basado en el orden. Más allá de esta ficción, detrás de la escena, se esconde el verdadero paradigma obsceno que domina, el *ordo ab chao*.

En otras palabras, los rituales hierogámicos y sacrificiales siguen siendo el centro, los vórtices, en torno a los que gira toda la mecánica social. Solo que ahora se celebran sin que la mayoría de los participantes sean conscientes de su carácter ritual. Es decir, participan en el ritual HS pero no son conscientes de que lo hacen o de que aquello que presencian en los medios, y que se extiende a toda la realidad, aquello en lo que participan, son rituales en última instancia religiosos. El capitalismo y las visiones del mundo sobre las que se sostiene —el humanismo, el liberalismo, el racionalismo, el materialismo, el cientifismo— son tan religiosos como lo han sido todas las religiones anteriores, solo que parte de esta religiosidad queda enmascarada. De la misma manera que la pirámide masónica enmascara la estructura toroidal y enmascara una pirámide invertida que la complementa.

La diferencia fundamental entre los rituales HSs tradicionales y los de hoy es que los primeros tendían a ser más horizontales, en ellos la comunidad tendía a participar de una manera más activa, mientras que los de hoy tienden a ser más verticales, las sociedades tienden a participar en ellos de

manera más pasiva, sin ni siquiera saber que son rituales. Antaño las comunidades que participaban en su conjunto en estos rituales tendían a experimentar la catábasis y la anábasis en sí mismas, en el marco de prácticas iniciáticas, como parte de rituales de crisis que regeneraban tanto a los *bíoi* como a la *zoé*, que les devolvían el equilibrio y la armonía, como un todo y con respecto al todo. Hoy, por el contrario, los *bíoi* solo recorren, por así decirlo, pequeños tramos de este ciclo total de catábasis y anábasis, atrapados en los distintos sectores y escalones de la sociedad mecanizada, de la gran pirámide masónica que es la sociedad. Pero sobre todo no llegan a experimentar ni a comprender toda esta mecánica, en la medida en que no experimentan sus extremos, no osan acercarse a los vórtices del toroide, mucho menos atraviesan su núcleo caótico. Y sin embargo experimentan y participan en esta mecánica, pero como mecánica sistémica, en la medida en que es la que da forma a la sociedad, conforma el poder real y las grandes transformaciones sociales.

En otras palabras, hoy que tanto se habla de libertad individual, la realidad es que los individuos nunca han estado tan sometidos a la máquina social. Máquina social que, insistimos, es una máquina secular, científica, tecnológica, pero solo aparentemente, ya que en última instancia es una máquina religiosa, ritual, HS.

Todo esto sucede de una manera muy parecida a cómo la pirámide masónica enmascara el toroide HS. A cómo el "ojo que todo lo ve" enmascara el resto de agujeros y de flujos, cuyo control es la clave del poder: la boca, el ano, la vagina, el pene, la herida que produce el arma, el pinchazo de la vacuna, etc. El "ojo que todo lo ve" es, una vez más, una sublimación de todos estos agujeros, de todos estos flujos, de todos estos vórtices. En suma, el "ojo que todo lo ve" es una máscara de los vórtices hierogámico y sacrificial. Quizás es esto lo que nos quería decir Alfred Hitchcock en la conocida secuencia de la ducha de *Psicosis* (1960) en la que vemos un vórtice-dinero-inodoro, un vórtice-ano, un vórtice-grifo-de-ducha, un vórtice-desagüe, un vórtice-ojo que se convierte en un vórtice-vagina, etc.

En resumen, el ritual HS no es más que la palanca que controla la MHS, la llave que abre y cierra los flujos de deseo y de amenaza. Pero también la máquina que *produce* el goce y la violencia que catalizan el deseo y amenaza. Máquina productora de goce y de violencia, de deseo y de amenaza, pero también máquina *escénica* que esconde la *obscenidad* de

este goce y esta violencia excesivos. El poder con mayúscula, poder que es al mismo tiempo religión, poder-religión, lo es porque tiene el conocimiento de esta mecánica HS. Pero lo atesora como un saber iniciático, que se transmite solo en el ámbito de sociedades secretas. Poder-religión sagrado del que el saber oficial profano debe ignorarlo todo y debe a la vez enmascarar.[743] El saber oficial, las instituciones, la academia, el establishment, actúan como máscaras de toda esta mecánica político-religiosa. Todo esto es lo que simboliza la pirámide masónica, que de manera esquemática hemos mostrado que consiste en enmascarar la máquina toroidal, que a su vez es una MHS.

9.4. Vinculaciones de la topología toroidal-vorticial

"Todo existente es el *análogon* de todo existente; por eso la existencia se nos aparece siempre separada y al mismo tiempo vinculada. Si se exagera la analogía, todo se vuelve idéntico; si se la evita, todo se divide hasta el infinito."[744]

Intentemos sintetizar ahora lo que hemos dicho, sobre todo en los dos últimos capítulos. A lo largo de todo este trabajo hemos intentado formular y describir, es decir, definir un marco teórico que de cuenta de la realidad. La MHS es una teoría, pero una teoría que tiene sentido en la medida en que se refiere a algo real. Hemos saltado permanentemente entre el ámbito de la teoría y el de las referencias concretas. Hemos formulado esta teoría sobre todo como mecánica, es decir, como una serie de mecanismos interrelacionados que ponen en relación los distintos elementos que configuran la realidad, y que al mismo tiempo la producen.

El capítulo sobre el lenguaje nos ha servido para introducir y después formular, también, una topología en correspondencia con esta mecánica, que como hemos dicho no es más que eso, una topología, una formulación en última instancia también abstracta, pero en un registro espacial, cuasigeométrico, con ciertas analogías con respecto a la realidad. Entre la mecánica, la energética, la topología y la realidad deben establecerse por lo tanto relaciones de diversa índole que nos permitirían alcanzar un conocimiento suficientemente preciso de la MHS, y con ello de cómo esta da forma a la realidad. Pues bien, tratemos ahora de vincular todos estos ámbitos para obtener algo así como una estructura HS, al mismo tiempo, mecánica, energética, topológica, ontológica y real.

Hemos visto que la estructura de la significación que hemos propuesto puede ser extendida en cierto modo a la estructura de la realidad, en la medida en que el lenguaje no es más que uno de los planos de la realidad, y que todos estos planos se connotan, se coordinan, para darle forma, y para remitir a algo oculto, implícito, trascendente, que da sentido al conjunto. Es como si la realidad incluyese algo que siempre se escapa de la realidad, o mejor, que siempre se nos escapa desde nuestra perspectiva, desde nuestras limitaciones. Y sin embargo esta dimensión trascendente de la realidad, oculta, que es también inmanente, es lo que la ata, lo que le da consistencia,

lo que le da sentido. Como sugiere Jean Baudrillard en *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*:

"Hay otra parte que no es la realidad (la mayoría de las culturas ni siquiera tienen ese concepto). Algo anterior al mundo llamado «real», irreductible, enlazado a la ilusión original y a la imposibilidad de dar al mundo tal como es un sentido último cualquiera."[745]

Esta vinculación es también la que está en el trasfondo de las "cuerdas cósmicas" de los faquires hindúes, de las que nos ha hablado Mircea Eliade. En ellas encontramos numerosos elementos en las que está presente la mecánica HS, como las ideas de la ascensión y el descenso, la desmembración y restitución del cuerpo, la muerte y la resurrección, etc. [746]

"¿Conoces tú, Kâpya, el hilo mediante el cual están ligados este mundo y el otro mundo y todos los seres? [...] Quien conoce este hilo, este agente interior, conoce también el *brahman*, conoce los mundos, conoce los dioses, conoce el *âtman*, lo conoce todo."[747]

En efecto, esta cuerda simbólica es la que vincula lo que hemos denominado elementos inconmensurables, y que sin embargo están vinculados de una manera que trasciende la materialidad, la lógica y la racionalidad. Es, una vez más, la idea de la conjunción de los opuestos, pero que en el hinduismo está expresada de una manera muy cercana a nuestra topología toroidal. Como cuando en el Rigveda se dice que dos hermanas o dos tejedoras "tejen conjuntamente el hilo tendido".[748] Esto coincide exactamente con nuestra mecánica, con la manera cómo se controla la MHS, tensando sus dos vórtices, mediante los correspondientes rituales. Mircea confirma que en la tradición hindú el sacrificio se "tensa", se "estira", y esta operación coincide con la de crear el tiempo. El creador

"es un tejedor... que mantiene unidos a sí, por medio de cuerdas o de hilos invisibles, los mundos y los seres que él produce (más exactamente, que él «eyecta» de sí mismo)."[749]

Todo es lenguaje, todo es expresión, todo es símbolo. El lenguaje hablado y escrito no es más que uno de los muchos lenguajes que se solapan en la realidad y que hacen posible que todo más o menos encaje. No tanto, como hemos visto, porque estos distintos planos remitan a un significado, sino sobre todo porque entre ellos se dan "correspondencias recíprocas", que hacen las veces de la relación significante-significado, aunque en realidad se trata sobre todo de una relación significante-significante. La palabra

perro se relaciona con el animal de cuatro patas que mueve el rabo, pero ambos son significantes. Ahora, para un niño pequeño que un día fue ladrado o mordido por un perro, entonces tanto el significante lingüístico *perro* como el significante animal de cuatro patas que se mueve delante de él, significan miedo. Este es el punto de almohadillado o el vórtice que da sentido a los dos planos de la realidad que se solapan, y que remite a un significado fundamental que en última instancia es goce y/o violencia excesivas. El perro será tanto más *significativo* para el niño cuanto más miedo le dé el perro y cuanto mejor recuerde el evento que produjo ese miedo. De manera que, lo que creemos que es una correspondencia entre un significante y un significado es en realidad la correspondencia entre dos significantes, todo ello en el marco de una estructura de significación más compleja que remite a un vórtice de significación, en el que se oculta un significado excesivo. Significado oculto, enmascarado, olvidado, reprimido, imaginado, hipostasiado, idealizado, etc. Porque el vórtice conjuga todos los planos de la realidad, los más inmanentes y los más trascendentes.

En definitiva, podemos considerar que los planos significantes son inmanentes y los significados son trascendentes, esa "otra parte que no es la realidad". Pero si esto es así es porque la MHS esconde la obscenidad del goce y la violencia excesivos detrás del escenario ritual, y nos impide observar su inmanencia, nos obliga a proyectar en la trascendencia esa "otra parte", que sin embargo es tan real como la realidad inmanente. Así podemos interpretar el famoso tema del velo de Isis. El velo es el ritual, la escena que encubre el exceso LA que, como hemos visto, constituye la naturaleza, exceso sobre el que sostiene la cultura.[750] Y el velo de Isis esconde lo que se oculta tras el umbral del templo, al otro lado de las dos columnas masónicas, tal como muestra el Arcano II del Tarot de Oswald Wirth. Este velo de Isis equivale a los tapones que esconden lo que ocurre en el interior de los vórtices, que como sabemos son en realidad un único vórtice.

En suma, la MHS construye o produce la trascendencia, en el sentido más preciso del término, si reconocemos que se puede construir o producir algo inmaterial como la trascendencia, así como las categorías afines de alma, espíritu e inmortalidad. Pero también lo que la MHS hace es poner en conexión nuestra realidad con otras realidades que la trascienden, con otras dimensiones n + 1 con respecto a nuestras n dimensiones. Producir es recuperar estas otras dimensiones, no solo elaborar la materia y darle una

forma cultural, también encarnar un exceso LA natural que viene de abajo y de arriba, de lo material y de lo espiritual.
Hemos visto que, topológicamente, se puede plantear la estructura de la significación como la de planos significantes bidimensionales (n), que se solapan, que se disponen sensiblemente en paralelo, pero que se curvan, se tensan, en una tercera dimensión (n + 1) en los puntos de almohadillado-vórtices. Insistimos en que esto no es más que una topología. En la realidad estos planos conformarían la realidad de las cuatro dimensiones espaciotemporales y la quinta dimensión sería la realidad trascendente. Al hablar de planos, de solapamientos, de tensión, hablamos en términos metafóricos, para referirnos a cómo opera la MHS. Los planos se refieren a elementos similares que están inscritos en una misma subestructura, entre los que se producen transferencias LAs. En particular los *bíoi* profanos, que conforman un plano en el que están inscritos, plano que se curva o se tensa en los vórtices HSs, para dar lugar a los *bíoi* sagrados, al mismo tiempo inmanencia excesiva e hipóstasis trascendente. Pero a ese plano habría que superponer otros planos como los de otros *bíoi* no humanos, cosas, planos trascendentes, etc.
También hemos intentado incorporar la estructura triádico-trinitaria en este marco topológico y energético. Insistimos en que los planos inmanentes tendrían esta geometría triangular o hexagonal, en la que los *bíoi* siempre están inscritos en una o más tríadas, y a través de estas están inscritos en la *zoé*. Los *bíoi* pueden cambiar relativamente de posición en este plano, siempre que las convenciones sociales lo permitan. Pero no hacen más que sustituir unas tríadas por otras, van de la tríada papa-mama-yo a la tríada mujer-yo-amante, así como otras similares, más o menos definidas, más o menos intensas. Tríadas más o menos ocasionales, más o menos permanentes. La mujer, la compañera de trabajo, la prostituta... El marido, el jefe, el profesor... A su vez los puntos de almohadillado-vórtices, como hemos visto, son en realidad trinitarios, conformados por trinidades más o menos consolidadas, más o menos explícitas en función de las culturas. Con figuras patentes y latentes, más inmanentes o más trascendentes.
De manera que tenemos la inmanencia actuando en superficie, en paralelo a los planos, y por otro lado la trascendencia actuando en profundidad, dando relieve, tensando los planos inmanentes, curvándolos, separando unos planos de otros. De forma que toda la estructura adquiere rigidez, que unos y otros significantes se solapan, se connotan, formando cadenas tensas que

remiten a significados que tienden a quedar ocultos. El lenguaje como pura ilusión, como creencia, como religión. *Creo que sé de qué me hablas. Creo que te entiendo. Debes creerme aunque no entiendas lo que digo.*

El lenguaje es como la verdad, otra ilusión, que a menudo la ilusión del lenguaje hace posible.[751] La dimensión n + 1 es, por lo tanto, la de la significación, la de la trascendencia, la del sentido. Pero también la del exceso de inmanencia. Toda la estructura estaría tensada por lo tanto por estos puntos de almohadillado-vórtices, o mejor, vórtices trinitarios, vórtices dobles HSs. En última instancia estos vórtices trinitarios remiten a un centro oculto, secreto, exceso de inmanencia, pero también, precisamente porque está oculto, trascendencia. Realidad oculta y espejo de la realidad, fantasía, al mismo tiempo. Centro del sentido, centro de transmutación, centro caótico, centro sádico, lascivo, perverso, que lo gobierna todo secretamente.[752]

Además, sabemos que tríadas y trinidades no son más que los polos inmanente y trascendente, pero que en la práctica lo que tenemos son situaciones intermedias. Esto es coherente con el hecho de que nuestra estructura se curve, que los planos de inmanencia sean también en algún grado de trascendencia, en la medida en que se solapan con otros planos, en la medida en que están tensados en profundidad, en que entre unos planos y otros hay un relieve de dimensión n + 1. Es coherente que la inmanencia y la trascendencia no sean dos categorías independientes, lógicas, separadas, sino que la inmanencia se intensifique en los vórtices hasta llegar a un punto excesivo en el que la MHS produce el salto de la trascendencia, o las condiciones para que se revele. Portal transdimensional, aparición, revelación, milagro, abducción.

Si ahora volvemos a lo concreto, hay que recordar la importancia que han tenido los lugares altos en la mayoría de las culturas, del taoísmo al judaísmo, de las pirámides aztecas a las egipcias. En la mayoría de las culturas los lugares altos han sido sagrados, han sido ámbitos en los que se establecía la vinculación entre lo profano y lo sagrado. En la montaña la Tierra y el Cielo se unen, la furia del dios se manifiesta en forma de rayo, etc. Pero lo que nos interesa sobre todo es que la montaña sagrada se percibe como un punto singular desde todos los alrededores, desde largas distancias, que la montaña sagrada y sus sustituciones culturales, como el zigurat, la pirámide, el obelisco, la cúpula, el campanario, introducen una dimensión n + 1 en la dimensión n de la realidad. Y lo mismo podríamos

decir de la cueva, de la sima, a pesar de que, como sabemos, las religiones occidentales han tendido a privilegiar lo uranio frente a lo ctónico. Como ha mostrado Mircea Eliade, a menudo los ámbitos sagrados tienen esta doble dimensión de vinculación con lo alto y lo bajo.[753] Y a menudo ambas se dan al mismo tiempo.

Pues bien, la montaña y la cueva son las expresiones más reales de la estructura topológica que hemos propuesto. Hemos visto que los vórtices del toroide están caracterizados por la tensión vertical, en la medida en que las fuerzas energéticas, aunque lo hagan en forma de helicoide, de remolino, son de sentido vertical, descendentes y ascendentes, catagógicas y anagógicas, y que esto se corresponde con un exceso de inmanencia y con el salto, la producción o la comunicación con la trascendencia. Hemos visto que estos vórtices coinciden con los rituales, en la medida en que hay toda una lógica de la escenificación, de la dramatización, de la ocultación. Y esto se corresponde punto por punto con lo que ocurre en la realidad, en las distintas culturas, desde los cultos de misterios a los enterramientos de los faraones. En su momento hemos visto toda una serie de rituales en los que convivían lo ctónico y lo uranio, ambos asociados, a menudo consistentes tanto en sacrificios como hierogamias. Pues bien, todo esto confirma que nuestra topología no está tan alejada de la realidad y que de hecho tiene sentido en la medida en que remite a algo real.

La estructura de la significación que hemos propuesto, la topología de los vórtices, es muy similar a esta estructura real de los lugares sagrados, en su doble dimensión ctónica y urania. Como en la topología, estos lugares sagrados, *tensan* el plano de la realidad inmanente, introducen una intensificación de la inmanencia, al tiempo que una dimensión n + 1 trascendente. En este caso, realmente, en profundidad y en altura, siendo el sentido de la vista el articulador privilegiado entre lo uno y lo otro. Como el "ojo que todo lo ve".

Podríamos seguir profundizando y hablar del "centro del mundo", del "*axis mundi*", del "pilar cósmico", etc., y seguiríamos encontrando resonancias con nuestra formulación.[754] Ya hemos visto que también hay una vinculación con el caduceo de Hermes y las columnas salomónicas. Recordemos que estos centros suelen estar asociados, como no podía ser de otra manera, a sacrificios y a hierogamias. El centro del mundo es también el centro de equilibrio, el fiel de la balanza. Y también, como no, el "ombligo del mundo". Lo cual no puede extrañar si tenemos en cuenta que

este centro, este eje, que es en definitiva el centro del toroide, es el punto en el que todos los planos y dimensiones de la realidad se encuentran, el punto en el que el orden de los *bíoi* alimenta al orden de las *zoés*, y por lo tanto, es un *ombligo* cultural.

No es una casualidad, por lo tanto, que nos hayamos ocupado del *omphalós* de Delfos, que en él tuviese lugar una hierogamia-sacrificio. Pero también que el grito de la Pitonisa pueda ser considerado como uno de esos significantes-significados fundamentales que inicia toda la cadena de sustituciones. Sabemos además que el *omphalós* era un betilo, una roca caída del cielo. Justamente del lugar en el que se encontraron dos águilas soltadas en los extremos del mundo. Lugar de equilibrio, lugar de reunión de los anfictiones. El encuentro de las dos águilas en la vertical del centro del mundo nos recuerda también a los dos guerreros que se enfrentan en la *kerostasia* en torno al fiel de la balanza.

9.5. El toroide y el laberinto

"*In girum imus nocte et consumimir igni*" ('Damos vueltas en la noche y somos devorados por el fuego').[755]

El tema del laberinto está muy relacionado con este trabajo. En él se dan cita muchos de los elementos que conforman la MHS: la lucha del héroe contra el monstruo por liberar a la doncella, es decir, la tríada mimética, el incesto, el ritual hierogámico y sacrificial. El laberinto es una suerte de vórtice cultural en el que confluyen todos los temas de los que nos hemos ocupado, y por ello no es extraño que aparezca en numerosas culturas y épocas, que se preste a muchas interpretaciones. También, como ha señalado Umberto Eco, el laberinto es una metáfora de la realidad, la piedra de toque a la que una y otra vez se tiene que enfrentar el pensamiento, sobre todo aquel que quiere ir más allá de la racionalidad, el *pensamiento del misterio*, como tratamos de hacer aquí.[756] También lo ha mostrado Denis Hollier en *La Prise de la Concorde: Essais sur Georges Bataille*.

Como señala Karl Kerényi en *En el laberinto*, el término misterio tiene mucho que ver con el laberinto, en la medida en que el verbo *mueîn*, que se corresponde con el sustantivo *mysterion*, puede interpretarse como 'llegar al centro'.[757] Pero lo que nos muestra el laberinto es que la iniciación no solo consiste en llegar al centro, sino también en volver a salir: "Para el viajero que penetra en el laberinto, la meta reside en alcanzar la sala central, la cripta de los misterios. Pero no bien ha llegado a ella, debe salir y volver al mundo exterior, o sea, pasar a un nuevo nacimiento: ése es el contenido de todas las religiones mistéricas y de todas las sectas que consideran el viaje en el laberinto como el proceso insoslayable de las metamorfosis de las que surge el hombre nuevo."[758]

Muchos estudiosos relacionan el término laberinto con la *lábrys*, el hacha de doble filo, un arma sacrificial. Así, laberinto significaría 'casa de la doble hacha'.[759] Pero en este punto nos interesa subrayar sobre todo cómo el hacha doble está cargada de simbolismo. Aparece a menudo representada junto a los cuernos del toro, con los que se relaciona formalmente, que se vinculan también con el Sol, la Luna y los eclipses. Estamos una vez más en el ámbito de las sustituciones HSs, de las constelaciones de símbolos. La forma de la *lábrys* alude de manera evidente a los eclipses, que no son otra cosa que hierogamias del Sol y la Luna. Pero también la doble hacha alude a toda la serie de duplicidades y dicotomías de las que hemos hablado, de los dobles monstruosos al caduceo, de la kerostasia a la balanza, así como a los

pares cuerpo y alma, mortalidad e inmortalidad, catábasis y anábasis, disyunción y conjunción, etc.[760] Pero además la *lábrys* recuerda curiosamente a nuestro toroide y a nuestros vórtices.

El laberinto se relaciona también con lo ctónico, con las cuevas, con las galerías excavadas en la roca. Hemos visto cómo a menudo el tema del nacimiento divino se produce en estos ámbitos, como una suerte de úteros o de vaginas de la Madre Tierra. De acuerdo con F. Muller, "el laberinto es la casa de la Tierra Madre, donde ésta celebra las nupcias sagradas con el Padre celeste".[761] Pero sabemos que estas hierogamias tan simbólicas siempre vienen precedidas en la tradición por orgías y hierogamias reales.[762] Así, además de con Ariadna, el tema del laberinto se asocia con toda una serie de diosas de la fertilidad y el erotismo como Afrodita, Ártemis, Britomartis y Perséfone.[763]

En este marco hay que entender también la serpiente, como animal ctónico por excelencia, vinculado al laberinto por razones obvias. Como el pene y como el niño divino, que ya hemos visto cómo se confundían en los cultos dionisíacos, entre otros, la serpiente entra y sale de la tierra. Virgilio relata en la *Eneida* que tras la danza celebrada en honor de Anquises surgió de su tumba una serpiente que se enrolló formando siete vueltas y que luego volvió a internarse en la tierra.[764] Bachelard dice sobre este animal: "La serpiente que se muerde la cola no es un simple anillo de carne, es la dialéctica material de la vida y la muerte, la muerte que sale de la vida y la vida que sale de la muerte."[765]

Vinculado a la serpiente, el tema del laberinto se asocia por lo tanto al complejo de la muerte y del renacimiento, y por lo tanto a los rituales de la fertilidad, que como sabemos están en el trasfondo de los rituales HSs.[766]

También sabemos que el ritual del laberinto cretense se deriva de los regicidios rituales del rey de Cnosos, que se celebraban cada ocho o nueve años, y que posteriormente fueron sustituidos por sacrificios de siete jóvenes y de siete doncellas que debían ser entregados como tributo por los aqueos. Al parecer una de las modalidades de estos sacrificios era introducir a las víctimas en un toro de bronce, donde eran quemadas vivas. Otra vez observamos la vinculación de la hierogamia y el sacrificio, si tenemos en cuenta que estos rituales debían de tener un componente gámico, del que los mitos de Zeus convertido en un toro blanco y Pasifae en una vaca de madera son estilizaciones. También se han documentado sacrificios antropofágicos de niños similares a los que encontramos en los cultos de Moloc, Baal y Cronos.[767]

Pero si hemos dejado el tema del laberinto para el final de este trabajo es porque nos sirve como una suerte de confirmación de que la topología TV que hemos propuesto no está tan alejada de la realidad. Para ello es necesario seguir el *hilo rojo* de las tradiciones que *giran* alrededor del laberinto. Como se ve, es difícil escapar a la metáfora, no sentirse atraído por el vórtice laberíntico. Pues bien, este hilo rojo nos conduce al *géranos*, o danza de las grullas, que según muchos autores es lo que era el laberinto antes de convertirse en una geometría o una construcción más formal.[768]

Así, el mismo Dédalo que construyó la vaca de madera para Pasifae fue el artífice de la pista o de la danza del laberinto.[769] Homero afirma que Hefesto y Dédalo, que no en vano eran herreros, y por lo tanto iniciados en los misterios de la Madre Tierra,[770] crearon estas pistas de baile: "El muy ilustre cojitranco [Hefesto] bordó también una pista de baile semejante a aquella que una vez en la vasta Creta el arte de Dédalo fabricó para Ariadna, la de bellos bucles. Allí zagales y doncellas, que ganan bueyes gracias a la dote, bailaban con las manos cogidas entre sí por las muñecas. [...]

Unas veces corrían formando círculos con pasos habilidosos y suma agilidad, como cuando el torno, ajustando sus palmas, el alfarero prueba tras sentarse delante, a ver si marcha, y otras veces corrían en hileras, unos tras otros."[771]

La alusión a la dote abunda en el tema del matrimonio y todo lo que hemos dicho sobre la manera en que las uniones de los *bíoi* sagrados operan como referencias para las de los profanos. Plutarco recoge en un pasaje de su *Teseo* esta misma danza del laberinto: "En Delos (Teseo) ejecutó con los jóvenes una danza que, según se cuenta, la bailan todavía los habitantes de Delos; representa los rodeos y las vueltas del laberinto y se ejecuta con un movimiento rítmico hecho de evoluciones y torcimientos continuados."[772]

Fig. 27. Ergótimos y Clitias, Vaso François, *ca.* 570 a. C., Museo Arqueológico de Florencia (Italia).

El famoso Vaso François muestra una imagen que se corresponde con estas descripciones literarias del *géranos* [**fig. 27**]. En esta imagen se observa, tal como decía Homero, cómo los donceles y las doncellas se cogen de las

manos o se agarran por las muñecas. En otras fuentes se dice que los bailarines debían agarrarse a una cuerda y que serían arrastrados por el conductor del coro hacia el centro del laberinto, y allí la serpiente humana cambiaría de sentido y volvería a salir en sentido contrario.[773] Esta cuerda sería la que dio lugar al famoso hilo rojo con el que Ariadna guiaba a Teseo para encontrar su camino en el laberinto. Paolo Santarcangeli nos dice que "[l]a «atadura» y la «desatadura» de las figuras danzantes representan la muerte y el renacimiento".[774] El mito del laberinto no solo resuena de una manera muy profunda con nuestra topología TV, también este tema del hilo rojo que ata y desata a los *bíoi* en el tejido de la *zoé* se corresponde con todo lo que venimos diciendo.[775] Y como no podía ser de otra manera, el complejo HS del laberinto se cierra con el nacimiento del niño divino, sea el caso de Zeus, Dioniso o Apolo.[776]

Un ritual HS real debía de tener lugar en el centro de la danza. Algunas fuentes dicen que se danzaba alrededor del *cheráton*, un altar compuesto de cuernos de toros sacrificiales. Pero de hecho cuernos de solo uno de los lados de los bóvidos.[777] Este *cheráton* se asocia con la *thymélé*, que como hemos visto era la fosa sacrificial situada en el centro de la *orchestra*, alrededor de la que giraban los rituales dionisíacos que dieron lugar al teatro.[778]

Basándose en una obra de A. E.-N. Jensen, Karl Kerényi nos ha mostrado las afinidades entre la danza del *géranos* cretense y la celebrada en honor de la doncella Rabie-Hainuwele en la isla de Ceram, en la actual Indonesia, en la que encontramos otra vez una danza en la que jóvenes de ambos sexos describen una espiral de nueve vueltas: "Hainuwele se mantenía en el centro del laberinto, allí donde se había cavado un profundo agujero en la tierra. En el lento movimiento circular de la danza, al seguir la figura de la espiral, los bailarines la empujaron hacia el foso y la tiraron dentro: «El agudo canto a tres voces del Maro acalló los gritos de la doncella. Se la recubrió de tierra y, con su movimiento de danza, los bailarines pisaron la tierra con sus pies»."[779]

Como vemos esta danza del Maro debía de ser muy similar a la del *géranos* de la Creta arcaica. Pero nos proporciona información mucho más concreta, con respecto a lo que ya habíamos deducido indirectamente, de que se trata de un ritual sacrificial. Sabemos también que lo que está en el trasfondo de este ritual es lo que hemos venido mostrando en este trabajo: la transgresión como referencia negativa, pero real, que instaura la prohibición. Rabie-Hainuwele, la doncella Luna, ha sido rechazada por Tuwale, el hombre Sol,

por incestuosa. O bien ha sido raptada, lo que equivale en términos estructurales, en la medida en que es otra transgresión que se prohíbe mediante el ritual.[780] Como en el mitologema cretense, este sacrificio por enterramiento de Hainuwele se asocia a rituales de la fertilidad de la tierra en los que, como sabemos, era común enterrar los miembros de las víctimas sacrificiales en los campos de labranza.[781]

Si nos hemos detenido a analizar este ritual de la danza del laberinto es, como decíamos, porque es una suerte de materialización del esquema topológico basado en el toroide y los vórtices que hemos propuesto, una suerte de confirmación de su validez. Veamos ahora hasta qué punto la danza del laberinto se corresponde, no solo con este esquema TV, sino con la mecánica HS en su conjunto.

Fig. 28. Fotomontaje a partir del Vaso François.

Para ello proponemos un fotomontaje muy elemental de las cadenas humanas que muestra el Vaso François, en base a las descripciones de los autores clásicos, que dicen que la serpiente de donceles y doncellas giraba en el centro del laberinto y volvía a salir [**fig. 28**]. Hay que insistir en que se trataba de una cadena en la que se alternaban hombres y mujeres, tal como muestra esta cerámica. Pues bien, si tenemos en cuenta los cruces entre las hileras que circulan en un sentido y otro, lo que tenemos es la estructura de tríadas miméticas solapadas de la que hemos hablado a lo largo de esta obra. Como en las tríadas, cada hombre está agarrado a dos mujeres, y cada mujer a dos hombres. A esto hay que añadir los cruces entre las distintas filas de la serpiente humana, que darían la estructura triangular-hexagonal dinámica, inestable, de la que hemos hablado.

Por otro lado, la idea de ligazón, de "atadura", de "arrastre", no puede ser más expresiva de la manera en que los flujos LAs cohesionan la *zoé*. Los *bíoi* profanos se ven "arrastrados" literalmente por los flujos del deseo y de la amenaza, hacia y desde el centro del laberinto, donde se transforman en goce y en violencia. No hay solución de continuidad entre unos y otros, en la medida en que todos se inscriben en la misma espiral. No es una casualidad por lo tanto que se hable de *espiral de la violencia*, de la misma manera que de *espiral del deseo* o *espiral del vicio*.

La pertenencia de los *bíoi* a la *zoé* no puede expresarse de una manera más clara. Pero sabemos que esta pertenencia de los *bíoi* a la *zoé* implica la muerte de los primeros como requisito ineludible para la vida inmortal de la segunda.[782] El centro del laberinto no puede ser más que el lugar en el que unos *bíoi* mueren y otros nacen, el lugar del sacrificio y la hierogamia. La espiral del laberinto reproduce por lo tanto de manera concreta la topología vorticial. Un vórtice de entrada y otro de salida, que se vinculan en el centro del toroide, el punto de la conjunción de todos los opuestos, en el que goce y violencia se funden. Pero también nos muestra que los dos vórtices que hemos definido topológicamente, son en la realidad un mismo vórtice en el que fuerzas de sentido contrario se alternan.

A partir de las diferentes fuentes y versiones del mitologema, sabemos que en el centro del laberinto se celebraban, según las épocas y las diversas modalidades rituales, hierogamias y sacrificios. Hemos visto a lo largo de este trabajo que estos rituales oscilan entre el polo de la hierogamia y el del sacrificio, el de la lucha de rivales y el del asesinato de una víctima por un verdugo o por toda la comunidad, entre la orgía colectiva y la hierogamia simbólica. La rica y variada tradición ritual nos muestra ejemplos concretos de todos estos extremos, pero que son al mismo tiempo simplemente polos de una misma mecánica HS.

En otras palabras, si en las vueltas de la danza del laberinto hemos podido ver una materialización de las tríadas miméticas, en el centro encontramos las trinidades. Como vimos en su momento, diferentes trinidades de distinto signo se superponen en el mismo mitologema: el matrimonio de Minos y Pasifae, pero duplicado con sus contrapartes animales, la vaca de madera y el toro blanco. Y después Teseo, Ariadna y el Minotauro.

Si a esto sumamos las vinculaciones del tema del laberinto con los astros, con los giros y los ciclos de los cuerpos cósmicos, con los eclipses, que como hemos visto participan del ritual, interpretados como unión simbólica

del Sol y la Luna, entonces ya tenemos todos los elementos que lo vinculan con la MHS.[783]

Fig. 29. *Navigium Isidis* ('Nave de Isis') fresco del Templo de Isis en Pompeya, Museo Arqueológico Nacional, Nápoles (Italia).

Terminemos con otra imagen que también parece confirmar todo lo que venimos diciendo. Se trata del *Navigium Isidis* ('Nave de Isis'), encontrado en el *sacrarium* del Templo de Isis en Pompeya [**fig. 29**]. Muestra en la parte superior a dos barcos, uno llevando a Isis y otro un baúl que contiene los restos de Osiris. Los dos flancos aparecen flanqueados por dos cabezas que se han interpretado como divinidades fluviales. Pero lo que a nosotros más nos interesa es cómo a esta estructura dicotómica superior le acompaña una estructura triádica en la parte inferior. En efecto, aparecen dos serpientes a ambos lados de lo que es la cista sagrada de los misterios de Isis. Y después de todo lo que hemos dicho parece evidente que el objeto sagrado que se esconde en ella no puede ser otra cosa que el falo castrado de Osiris, o el dildo que lo sustituye. Pues sabemos que el falo fue el único de los 14

fragmentos que Isis no consiguió recuperar de su hermano. Se trata por lo tanto de un falo sustitutorio, de un dildo. Y por lo tanto es también un símbolo que remite al caduceo de Hermes. Esta cista expresa muy bien la mecánica enmascaradora que preside la MHS. La cista es el tema que esconde el anatema.

También hemos hablado a lo largo de esta obra de las dos serpientes, que según los gnósticos representaban la unión incestuosa de Zeus y de Rea, y del nudo de Hércules. Se trata del mismo tema pero en este caso asociado a Osiris e Isis, que sabemos que también se unieron incestuosamente. Además, las serpientes presentan distintos tipos de crestas y lóbulos, lo que parece indicar que son un macho y una hembra. Esto parece confirmar también nuestra tesis de que la serpiente del Edén puede ser interpretada tanto como un *bíos* masculino como femenino. Y además esta estructura trinitaria confirma también lo acertado de la consideración del caduceo de Hermes como "trinidad caducea" por Jean Przyluski. Este fresco parece por lo tanto confirmar y sintetizar muchos de los temas de los que nos hemos ocupado. Sería, como decíamos, una suerte de confirmación de que muchas de las ideas que hemos propuesto en esta obra tienen sentido, y de hecho encajan unas con otras admirablemente, como sucede en esta imagen.

Pero además de todo esto, bajo las serpientes aparecen otros dos animales reptantes, aparentemente animales híbridos o dragones, mordiéndose las colas en forma de Ouroboros. Lo interesante es que ambos giran en sentidos contrarios, como hemos visto que sucedía en la danza del laberinto. Parece evidente que, una vez más, todo lo que hemos dicho encuentra confirmación aquí. Estos dos Ouroboros representan todos las dicotomías de las que nos hemos ocupado: el cuerpo y el alma-espíritu, la inmanencia y la trascendencia, la catábasis y la anábasis, la catarsis y la anarsis, e incluso el bien y el mal. Pero lo interesante es, como decimos, que aparecen en el marco de una estructura trinitaria. Confirmarían también que nuestra interpretación de la MHS como un toroide con dos vórtices es acertada.

9.6. Destrucciones y creaciones toroidales

"«Comenzar» una cosa quiere decir, en suma, que se está creando dicha cosa, y, por lo tanto, que se manipula una enorme reserva de fuerzas sagradas."[784]

Todo lo que hemos visto hay que entenderlo en un sentido dinámico. Los toroides y los vórtices están en permanente evolución, se están permanentemente destruyendo y creando. Esta dinámica de destrucciones y creaciones es clave para comprender cualquier régimen de poder-religión, que en última instancia consiste en una permanente transformación del *statu quo*, más acusada en las crisis que en el orden, pero siempre en movimiento.

Para comprender cualquier régimen de poder-religión es necesario comprender que en él todo tiende a estar vinculado. El sistema es como un enorme toroide formado por numerosos toroides, que se envuelven unos a otros como las capas de una cebolla. En el marco de esta topología es como se puede entender cómo todos estos toroides, cómo todas las capas de la realidad se relacionan. A través de estos campos toroidales circulan la materia y la energía, entre ellos se producen intercambios. Pero la clave está en la materia y la energía que se crean y se destruyen en el centro del toroide. Todo el sistema está en tensión, todos los toroides están comprimidos, inflados, todos ellos están atravesados por energía que los cohesiona, todos ellos influyen los unos en los otros. Cada capa de la realidad es solo relativamente independiente de las otras. En función del tipo de régimen unos toroides u otros serán dominantes y tendrán un papel más o menos importante con respecto a los otros para dar consistencia al sistema en su conjunto, para gobernarlo. En el régimen tradicional será el toroide social, en el régimen capitalista el toroide mercantil, en el régimen hollycapitalista el toroide financiero, etc.[785]

Hay que poner en cuestión radicalmente las teorías políticas, económicas, del Estado, del derecho, etc., dominantes, y reconocer que estas no son más que parte de una mecánica más integral en la que toda la materia y toda la energía del sistema está en permanente proceso de destrucción, regeneración, transmutación, recreación. El sistema es una máquina alquímica, mágica, HS, ritual. Hay que poner en cuestión radicalmente todas estas teorías, basadas por lo general en el modo orden, y comprender que este ocupa un lugar pasivo en el conjunto del sistema. Que lo más

determinante es la creación y la destrucción de materia y de energía, y que esto se corresponde con el modo crisis, y específicamente con el ritual.
La topología TV nos permite comprender de manera integral la mecánica del sistema. El toroide total se divide en un sector esférico o ecuatorial, y dos sectores vorticiales o polares. Ambos son las dos caras de la misma moneda, el orden y la crisis, la prohibición y la transgresión, el Estado de derecho y el estado de excepción, la paz y la guerra, el deseo y el goce, la amenaza y la violencia, lo profano y lo sagrado. Lo fundamental es entender que estos dos ámbitos, que pueden distribuirse tanto en el espacio como en el tiempo, en función de las circunstancias, son dos caras de la misma moneda, dos modos que no pueden existir el uno sin el otro. Como el día y la noche, como el cuerpo y el alma, como el bien y el mal. El orden no puede darse sin la crisis, la prohibición sin la transgresión, la paz sin la guerra, el Estado de derecho sin el estado de excepción, lo profano sin lo sagrado. El ámbito esférico del toroide es también el lugar de la disyunción y el ámbito vorticial el de la conjunción. Todas las distinciones que se dan en el ámbito esférico, todas las separaciones de categorías, tanto a nivel conceptual como real, tanto a nivel legal como económico y político, son posibles solo porque en el ámbito vorticial se confunden. Los opuestos lo son, paradójicamente, solo en la medida en que en algún momento o en algún lugar coinciden. Necesitamos más Heráclito y menos Aristóteles. Necesitamos más alquimia y menos química.
De estos dos ámbitos, el ámbito esférico representa la política, la economía, el derecho, etc., pasivos, inertes, y el ámbito vorticial los activos, motores. La política, la economía, el derecho, en suma, el *statu quo* en su conjunto es como un tren, se compone de numerosos vagones en los que viajan pasajeros, mercancías, instituciones, etc., y de una locomotora que los mueve. La parte más grande, más visible, más patente, son los vagones, pero el tren no podría avanzar si no fuese porque lo arrastra una locomotora. De la misma manera hay una política, una economía, un derecho, unas instituciones, pasivos, inertes, que son las mayoritarias, la que más presencia tienen, de las que se habla en los medios de masas, pero que se estancarían si no fuese porque hay políticas, economías, acuerdos, y en términos generales, acciones, eventos, crisis, que son activos, motores, que tiran de los primeros.
Pues bien, los elementos inertes se corresponden con el ámbito esférico del toroide, con el orden, con la prohibición, con la legalidad, con el Estado de

derecho, con la paz, con lo profano. Y los elementos motores se corresponden con la transgresión, con la impunidad, con el estado de excepción, con la guerra, con lo sagrado. Lo que verdaderamente transforma el sistema no son los elementos inertes sino los vivos, los motores, las *fuerzas vivas*: la destrucción y la creación de flujos de materia y de energía, de mercancías, de dinero, de moral, de valor, de información, de espectáculo, de ley, de soberanía, de creencia, de comportamiento. Todas estas categorías son en última instancia flujos materiales y energéticos.

El sistema funciona porque hay una diferencia de potencial energético y material entre sus polos. Si este diferencial no existe el sistema colapsa, se desintegra, se divide. Esta diferencia de potencial no se crea de manera natural, hay que producirla culturalmente, artificialmente, hay que apropiarse de ella, hay que crearla intencionadamente. Esta diferencia de potencial, material y energético, se da en el centro y en los vórtices del toroide, tensando con ello todo el campo toroidal, lo mismo a nivel político, legal, económico, moral, etc. Esta es la clave de la política, la economía y la sociedad en general, este es su motor, esto es lo que la transforma. Destrucción y creación. Caos y orden. *Ordo ab Chao*. Esta es la mecánica que utiliza el verdadero poder-religión en la sombra, que no se enseña en las universidades, que se aprende en las logias.

La clave del funcionamiento del sistema no está por lo tanto en el ámbito esférico sino en el vorticial. La locomotora política, legal, económica, la diferencia de potencial, no es lo que ocurre en el ámbito de la paz, del Estado de derecho, de la legalidad. Lo que mueve el sistema, lo que lo transforma, lo que lo tensa, lo que que crea la diferencia de potencial que lo hace fluir, que lo mueve en un sentido determinado, que hace que los flujos lo atraviesen de un polo al otro, es, insistimos, la destrucción y la creación de flujos materiales y energéticos que tienen lugar en el ámbito de la guerra, del estado de excepción, de la transgresión, de la impunidad, de lo sagrado.

Los elementos inertes del sistema aparentan ser los más importantes porque son los más generalizados, porque en ellos habitan las clases medias, porque así lo presenta el pensamiento dominante y los medios de propaganda del sistema. Pero lo cierto es que estos elementos inertes no se moverían, no se transformarían, no tendrían suficiente tensión para cohesionar el sistema, si no fuera por los elementos motores. La guerra, la dictadura, el golpe de estado, el estado de excepción, la desestabilización, la revolución de color, la catástrofe natural geoingenierizada, el terrorismo

sistémico, el atentado de bandera falsa, la pandemia de laboratorio, la crisis migratoria ingenierizada, el accidente tecnológico provocado, el tráfico de drogas, de armas, de personas, de órganos, la producción espectacular de violencia y de goce, la operación de inteligencia, la ingeniería social que destruye las tradiciones, la investigación científica fraudulenta, el genocidio, el crimen, la traición de estado... todo esto es lo que mueve el sistema, lo que transforma el *statu quo*.

La clave por lo tanto para comprender cómo funciona el sistema, especialmente los sistemas contemporáneos en los que todo cada vez está más conectado, es hacerlo de manera integral, como una gran máquina TV. Las distintas categorías, los distintos tipos de flujos, no son más que distintas capas de un mismo toroide que interaccionan unas con otras. Estos distintos toroides se pueden distinguir en los ámbitos esféricos del toroide total, pero se confunden, confluyen, en los vorticiales. Lo fundamental es comprender cómo estas distintas categorías se crean y se destruyen, pero sobre todo cómo lo hacen relativamente las unas con respecto de las otras. Los dos vórtices del toroide son simétricos estructuralmente, pero no energéticamente, en la medida en que uno de ellos es un vórtice sacrificial o destructivo y el otro un vórtice hierogámico o creativo. Esto es, los distintos toroides se están destruyendo, están siendo absorbidos por el vórtice sacrificial, y al mismo tiempo se están creando, están siendo empujados o inflados por el vórtice hierogámico. La clave para transformar el sistema, para moverlo, está en el control de la creación y la destrucción relativas de los distintos toroides. Si un toroide es creado en mayor grado que destruido crecerá. Si un toroide es creado en menor grado que destruido decrecerá. Pero este crecimiento y este decrecimiento, estas creaciones y destrucciones, no pueden darse si no es a partir de creaciones y destrucciones de otros toroides. Pues en definitiva cualquiera de estos toroides no puede incrementarse o disminuirse con independencia de los demás. De ahí que en última instancia lo más importante sea cómo la destrucción de unos toroides alimenta, material y energéticamente, la creación de otros toroides, y cómo esto transforma la estructura general del sistema. En esto consiste el verdadero poder, en controlar la creación y la destrucción relativas de los distintos toroides y de unos toroides con respecto de otros. De ahí que digamos que los elementos motores del sistema pertenecen al ámbito de la transgresión, de la excepcionalidad, de la impunidad, de la guerra, de la creación sintética de goce y de violencia. Los

elementos motores, y por extensión el conjunto del sistema que se controla y se deriva de ellos, se basan en la transmutación y en la alquimia. La fruta prohibida del bien y del mal no es solo una manzana, ¡es una manzana TV! [786]

Lo que estamos diciendo es que en última instancia todos los sistemas políticos y económicos son religiosos. Que se controlan con un conocimiento oculto y sagrado-secreto, que es el que desde hace milenios atesoran las castas sacerdotales, las religiones de misterios, los alquimistas, y hoy las sociedades secretas masonas que gobiernan el mundo en la sombra. La secularización del mundo de los últimos tres siglos no es más que una apariencia, pero también parte de esta mecánica de destrucción del toroide tradicional, moral, religioso. La secularización es parte de esta destrucción. El verdadero poder, el que maneja la máquina toroidal, el que se esconde en sus vórtices, entre las bambalinas del teatro de los estados de derecho, las marionetas políticas, mediáticas, científicas, intelectuales, opera de la misma manera que lo han hecho todas las castas sacerdotales de todos los tiempos. Su poder se ejerce fundamentalmente en forma ritual, mágica, cabalística, propiciatoria, alquímica.

De ahí que la clave para ejercer este poder-religión sea celebrar rituales hierogámicos y sacrificiales a todos los niveles. Rituales de muerte, unión y nacimiento de personas, pero también de humanos y no humanos, de humanos e inteligencia artificial. Rituales de destrucción y de creación de naturaleza, de vegetales, de animales, de objetos, de instituciones, de ideas, de moral, de mercancías, de divisas. Rituales a todos los niveles. Grandes rituales mediáticos, rituales terroristas, rituales pandémicos, rituales apocalípticos, rituales orgiásticos, rituales caníbales. Rituales metódicos, científicos, encubiertos, como los proyectos de control mental, rituales esotéricos dirigidos a otras sociedades o a dirigentes, rituales iniciáticos para controlar y comprometer a altos cargos, para ascender en la pirámide. Rituales hollywoodenses y hollymusicales, rituales de ingeniería social, rituales electorales para hacer creer el mito de la democracia. La gran máquina toroidal que es el sistema no la mueven las leyes, la producción y el intercambio de mercancías, sino la creación y la destrucción, y estas son planeadas, decididas y ejecutadas por sociedades secretas, por altos cargos infiltrados en los aparatos de estado, por gobiernos en la sombra, estados profundos, aparatos de inteligencia... Todo en el marco del mayor secretismo, la alegalidad, la impunidad, la amoralidad. La conspiración

reina. Solo la teoría de la conspiración puede dar cuenta del verdadero poder, en la medida en que la propia esencia de este poder es el esoterismo. [787]

10. El misterio hierogámico-sacrificial

10.1 El exceso misterioso

"Esto no entiendo cómo es, y no entenderlo me hace gran regalo; porque verdaderamente, hijas, no ha de mirar el alma tanto, ni la hacen tener respeto a su Dios las cosas que acá parece podemos alcanzar con nuestros entendimientos tan bajos, como las que en ninguna manera se pueden entender."[788]

Como dijimos al comienzo hemos dejado este capítulo para el final, pero también puede leerse como el inicio. La estructura de esta obra es serpenteante, como las dos serpientes del caduceo de Hermes, y como el Ouroboros que se cierra en círculo. Aquellos lectores que se sientan cómodos con lo más inaprehensible, con lo que no se puede comprender del todo con la mente humana, con lo misterioso, pueden leer este capítulo en primer lugar. Y aquellos que prefieren lo sistemático, lo racional, lo que se puede reducir a concepto, a fórmula, pueden leerlo al final, o simplemente obviarlo. Nuestro interés a lo largo de todo este trabajo ha sido tratar de concretar lo más posible, tratar de sistematizar, de conceptualizar, de comprender y de explicar de la manera más clara posible el tema que nos ocupa. Pero lo cierto es que la propia esencia de este tema supone que no pueda ser fácilmente conceptualizable. A esto hay que añadir, naturalmente, nuestras propias limitaciones. Hemos aprehendido mucho escribiendo esta obra y seguramente esté llena de incoherencias que muestran esta evolución. Pero consideramos más oportuno interrumpir el proceso en este punto y seguir trabajando en otras obras, que esforzarnos en dotar de una coherencia total a este trabajo, que supondría privarlo de su frescura. En definitiva, de que pueda estar encarnado de ese principio vital inmortal del que venimos hablando.

A pesar de haber sistematizado en lo posible, lo cierto es que la dimensión misteriosa y esotérica del tema rezuma por doquier. En este intento por ser lo más claros que nos ha sido posible, hemos ido dejando para el final todo aquello que menos se dejaba reducir a comprensión racional. Pero lo cierto es que estas cuestiones también son el principio de nuestros intereses y preocupaciones, la puerta por la que hemos entrado en este ámbito. En

suma, son al mismo tiempo principio y fin, de manera que este capítulo, insistimos, puede hacer las veces de inicio o de cierre. De punto en el que se unen el principio y el final. Ouroboros. Después de lo que hemos dicho en los últimos capítulos, este misterio también se puede considerar como una suerte de centro insondable alrededor de lo que gira todo, de centro del toroide vorticial.

Jean Baudrillard, autor que apreciamos especialmente, dice que "[e]l mundo no es lo que nosotros pensamos: es, por el contrario, lo que nos piensa." [789] Pues bien, algo parecido sucede con la MHS. Estamos inscritos en ella, ella nos conforma, nos hace ser lo que somos, nos piensa. Parece por lo tanto demasiado ambicioso querer comprender en su totalidad una máquina, si en realidad nuestro pensamiento es producto de esa misma máquina. Habría que estar fuera de la máquina para hacerlo, si es esto fuese posible. Pero entonces caeríamos en el defecto contrario, que es el de la objetivización, el de convertir la realidad en objeto, el de erigirnos en sujetos, supuestamente objetivos, el de matar el principio vital que debe encarnar toda obra viva.[790]

Preferimos por lo tanto tratar sobre la MHS asumiendo que somos parte de ella y que no podemos abarcarla por completo. Y sobre todo, seguramente por esta limitación ineludible de base, que no podemos comprenderla por completo con el pensamiento racional, sistemático, lógico. Ya hemos señalado muchas de las paradojas que conforman la MHS, y que no hemos tenido más remedio que exponer en el contexto en el que se presentaban. Ahora no nos restaría más que presentar estas paradojas de manera más explícita y reconocer nuestra incapacidad para comprenderlas por completo.

En suma, la MHS es una máquina misteriosa. Seguramente a muchos les parecerá que ambos conceptos son incompatibles. Como ha debido de quedar claro, al hablar de máquina no nos referimos a una máquina técnica, como un automóvil o una lavadora, sino a una máquina social. Pero como también hemos expuesto, esta máquina social es también un ser vivo, una *zoé* cultural. No importa si se trata de una *zoé* única o de varias *zoés* interrelacionadas. Lo que importa sobre todo es que esta *zoé* cultural es solo uno de los muchos órdenes de la realidad que están imbricados los unos en los otros. Hemos puesto el acento en la vinculación del *bíos* y de la *zoé*, porque justamente entre ambos niveles es donde se articula lo social, lo moral, lo político y lo religioso. Pero de la misma manera podríamos haber puesto el foco en otros órdenes y en otras articulaciones de órdenes y

habernos ocupado, por ejemplo, de la salud del *bíos* humano en relación con los *bíoi* que lo componen, o de la articulación de la *zoé* humana con otras *zoés* no humanas o cósmicas.

Si hemos llamado máquina al dispositivo HS es porque creemos que una de las claves de su funcionamiento es que funciona de una manera relativamente autónoma. En este sentido, la naturaleza también puede ser interpretada como una máquina. Un árbol, un bosque o el clima son también máquinas en este sentido. No hace falta decirles u obligarlas a que crezcan, a que se regeneren, a que se equilibren. Están gobernados por lo que se suele denominar leyes, pero que a nosotros no nos parece el término más apropiado, en la medida en que las leyes son algo mucho más simple y torpe, menos autónomo, menos natural, menos misterioso. Digamos que están gobernados por una mecánica HS en la que la ley es solo una parte. Ya hemos visto que la ley enmascara una radical alegalidad que en última instancia es la mecánica HS.

Lo que hemos intentado mostrar es que podemos llamar máquina a la MHS, porque no es más que una máquina natural ligeramente modificada, que funciona casi de manera autónoma, si no fuera por los rituales HSs, que como hemos mostrado no son más que crisis culturales que recuperan las crisis naturales, pero que en el fondo no hacen más que mimetizarlas. Desde nuestra perspectiva hay una gran diferencia entre la naturaleza y la cultura, pero si lo mirásemos con más distancia, esta diferencia se desvanecería. De ahí que hayamos hablado a menudo de la noción de segunda naturaleza. Dicho de una manera simplificada, la naturaleza, la *zoé* natural, es ya una máquina natural. La MHS es también esta máquina natural, solo que ligeramente modificada, la misma máquina natural a la que se le han añadido dos palancas que permiten alterar su funcionamiento: la palanca hierogámica y la sacrificial. Pues bien, creemos que lo misterioso de la MHS reside en esta inscripción de la máquina cultural en la máquina natural, que es lo mismo que decir que lo más misterioso de la MHS es la articulación paradójica que produce, o que *se* produce a través de ella, de los diferentes órdenes de la realidad.

Nuestra intención con esta obra ha sido tratar de comprender esta cuestión, que en última instancia es incomprensible, en la medida en que rebasa nuestra capacidad humana. Creemos que por mucho que el ser humano desarrolle su capacidad de pensar siempre quedará un resto impensable. Y que sin embargo este resto impensable es justamente el centro alrededor del

que gira el pensamiento, como ha sugerido Giorgio Agamben. Pero lo cierto es que creemos que nos hemos acercado mucho, de distintas maneras, en distintos registros, a este centro impensable. Si tenemos en cuenta que este centro coincide con el encuentro de la hierogamia y el sacrificio, con el lugar donde se unen los dos vórtices del toroide. También con la articulación de toda una serie de categorías tales como crisis y orden, transgresión y prohibición, sagrado y profano, alma, espíritu y cuerpo, inmortalidad y mortalidad, trascendencia e inmanencia, etc. Hemos contradicho radicalmente a Ludwig Wittgenstein, a la hora de haber intentado pensar, hablar y escribir precisamente "de lo que no se puede hablar".[791] Incluso es posible que, en algún momento, hayamos contribuido, aunque sea mínimamente, a aclarar este misterio.

Decíamos en la "Introducción" que este trabajo en rigor no se podía inscribir en un campo disciplinar concreto. Siempre nos dejan insatisfechos las obras que tratan de un tema concreto sin vincularlo al todo. Nos interesan muchos ámbitos disciplinares, pero sobre todo aquellos y aquellos autores que han intentado comprender la realidad desde un punto de vista amplio, transversal, transdisciplinar, profundo. Nos interesan todas las disciplinas que se ocupan del ser humano y de las sociedades humanas, de la psicología o el psicoanálisis a la sociología, de la antropología o la etnología a la historia, de la mitología al arte, de la economía a la política, de la ética o la moral a la filosofía. Pero poco a poco hemos ido comprendiendo que todas ellas no abarcan por completo la realidad, que todas dejan una suerte de resto inaprehensible del que se desentienden, que ignoran, que no son capaces de abarcar. Y que tarde o temprano este resto aparece aquí y allá, rezuma por los poros, se desborda entre las fisuras de estos sistemas, hasta conseguir arruinarlos. Poco a poco hemos ido comprendiendo que todas estas disciplinas no son más que piezas de una máquina más grande que las engloba, de las que estas disciplinas son piezas, y que esta máquina es en última instancia político-religiosa. Porque el saber está íntimamente imbricado con el poder, y el poder, como hemos dicho, es poder-religión.

Se trata en definitiva de acercarse al misterio de la realidad. Este ha sido el terreno privilegiado de las religiones, en particular de aquellas que se han denominado precisamente religiones de misterios, en las que lo ritual ha tenido un papel mucho más importante que lo doctrinal, lo dogmático, lo especulativo.[792] Consideramos que las prácticas religiosas en general, y

aquellas que han puesto el énfasis en los rituales HSs en particular, como las mistéricas, han alcanzado un grado de comprensión de la realidad mucho más profundo del que ha podido alcanzar cualquier saber especulativo, racional, teórico, cualquier doctrina filosófica o científica. Por más que se haya tratado de encajar la realidad en los moldes racionales, filosóficos o científicos, esta siempre se desborda de estos límites artificiales. De manera que el saber oficial está obligado a rehacerse permanentemente, en una labor interminable destinada a fracasar sin cesar.

Lo que recorre toda esta obra es la convicción de que la cultura no consigue nunca abarcar por completo a la naturaleza, que siempre existe un exceso natural que no es posible domesticar, que este exceso inaprehensible solo se puede contrarrestar, aunque solo sea de manera provisional e imperfecta, con otro exceso de orden cultural. Creemos que si la realidad es en última instancia misteriosa es en buena medida debido a esta imposibilidad de contener, de aprehender, de valorar, de dar cuenta de este exceso natural. Los dos temas en torno a los que gira este trabajo, sacrificios y hierogamias, son precisamente las formas culturales que el hombre ha utilizado desde siempre para lidiar con este exceso natural, para tratar de comprender el misterio de la realidad, para hacer todo lo posible para que este misterio, que en rigor no puede ser explicado, *se* revele, *se* manifieste. En suma, creemos que la fuente del misterio es este exceso natural, y la manera de acceder a él es su ritualización hierogámica y sacrificial. Ten con ten de la naturaleza y de la cultura que hace posible que el misterio encarne la cultura, que *se* encarne.

Así, hay que reconocer que lo religioso lo abarca todo. Que la MHS es en última instancia una máquina religiosa, o como hemos dicho, político-religiosa, porque el poder y la religión son inseparables. Y que dentro de la máquina, como secciones de ella, están el resto de máquinas disciplinares, económicas, científicas, tecnológicas, médicas, etc. Y dentro de lo religioso hay que dar preponderancia a la dimensión ritual, porque esta es a menudo más auténtica, más viva, más transparente, que lo que nos transmiten los mitos y las doctrinas religiosas, más fácilmente manipulables por las castas político-religiosas.

Tratar de comprender el misterio que encarna lo religioso supone enfrentarse a estos fenómenos de una manera radical y desprejuiciada, asumiendo que al margen de las diferencias culturales o epocales, el fenómeno religioso puede ser comprendido de manera unitaria. Como

intentó hacer Émile Durkheim. Nuestro intento ha sido comprender que, al margen de las variaciones y las transformaciones que sufren las prácticas y las creencias religioso-políticas concretas, producto de las circunstancias particulares, en todas ellas se puede reconocer una mecánica única, invariable en su funcionamiento de base, en su sentido más profundo, que es precisamente la MHS.

10.2. Los dos polos del misterio

"Se miraron un día a la vez la muerte y la voluptuosidad, y sus dos rostros eran uno solo."[793]

Decíamos que el poder-religión se ocupa de conjurar el exceso natural con un exceso cultural correspondiente. Ponemos el énfasis en lo excesivo, pero en realidad esto es solo una cara de la moneda. La otra cara es la falta, la carencia, la culpa, etc. Siendo exceso y carencia categorías que a su vez se corresponden con los modos crisis y orden. Si ponemos el énfasis en lo excesivo es porque también ponemos el énfasis en lo crítico, porque lo excesivo y lo crítico ocupan un papel privilegiado en la MHS, en la medida en que son las palancas que utiliza el poder-religión para manejarla.

Como hemos ido viendo a lo largo de esta trabajo, al hablar de exceso nos estamos refiriendo a ELA, a goce y violencia excesivos. Pues bien, ambas energías han tendido a disociarse en dos polos, han llegado incluso a considerarse independientes bajo determinadas circunstancias. Pero sin embargo, como hemos mostrado, ambos polos forman parte en última instancia de una misma mecánica, de una misma topología, de una misma energética. De manera que, cuando las encontramos separadas, lo que tenemos es, por un lado, el erotismo, la sexualidad, el deseo, el goce, la procreación, la ternura, la vida, etc., y por otro lado, la rivalidad, la agresividad, la lucha, la amenaza, la violencia, la tortura, el sufrimiento, la supervivencia, la muerte, etc.[794] Si lo sagrado es constitutivamente ambivalente es, entre otras cosas, porque está atravesado por este proceso de separación cultural, porque puede inclinarse hacia uno de estos polos o hacia el otro, pero en última instancia sigue remitiendo a esta vinculación profunda de los dos. Este es el trasfondo sádico y después masoquista que constituye la cultura en general y el poder-religión en particular. En suma, lo sagrado:

"Constituye a la vez la tentación suprema y el más grande de los peligros. Terrible, impone la prudencia; deseable, invita al mismo tiempo a la audacia."[795]

Pues bien, creemos que la clave para entender el fenómeno político-religioso en todo su alcance, para entender cómo opera, cómo transforma a las sociedades, es precisamente comprender que, en última instancia, ambos polos remiten a un mismo centro. Lo hemos expresado de manera muy clara, esperamos, con la topología de los dos vórtices que se vinculan en el centro del toroide. Hemos mostrado que la MHS es una sola, pero puede

oscilar entre el polo hierogámico o el sacrificial, según las circunstancias. Consideramos que una de las claves para acercarse al misterio de la realidad, al misterio de lo político-religioso, es reconocer esta estructura bipolar, que no deja de ser otra forma de disyunción que no tiene sentido sin su conjunción.

Esta bipolaridad ha tendido a asociarse en muchas culturas y épocas con la de lo femenino y lo masculino. La cultura occidental contemporánea ha llegado a creerse hasta tal punto la ficción de que los hombres y las mujeres son iguales, que ha perdido la lucidez para comprender hasta qué punto esta disimilitud es uno de los elementos fundamentales para comprender la realidad. Porque para comprender la realidad hay que poner el foco en la manera en que naturaleza y cultura se imbrican. Y esto no puede hacerse si se renuncia a una de las asimetrías naturales fundamentales, como es la de la mujer y el hombre. Hemos visto que en casi todas las nociones de las que hemos tratado en este trabajo —cuerpo y alma-espíritu, *bíos* y *zoé*, mortalidad e inmortalidad, prohibición y transgresión, orden y crisis, inmanencia y trascendencia, profano y sagrado, etc.— hay una complementariedad, una reciprocidad, pero también una asimetría y una inconmensurabilidad radicales.[796]

Pues bien, lo mismo sucede con la mujer y el hombre. Esta diferencia entre los dos sexos atraviesa todas las demás de una manera decisiva. La mujer y el hombre no son iguales, ni siquiera se pueden valorar según una regla común. Una y otro no tienen sentido por separado, están destinados a complementarse, a formar una entidad de un orden mayor, pero precisamente por ello no son iguales, no valen lo mismo, ni siquiera tiene sentido hablar de valor a este nivel. Dicho de una manera muy simple, en el caso del hombre y la mujer se cumple la regla básica de que $1 + 1' = 3$, teniendo en cuenta que $1 \neq 1'$ y que + representa en este caso la fertilidad. Aquí volvemos a encontrar a los *bíoi* imbricados en las *zoés* de una manera de la que ninguna lógica y ninguna matemática puede dar cuenta.

Además, como hemos mostrado, la fórmula $1 + 1'$ se da siempre en el marco de una relación, como mínimo, triangular, que es lo que hemos denominado la tríada mimética. Así pues, hay una tríada mimética de partida y otra de llegada, una tríada de rivalidad y otra de generación, que a la larga acaba convirtiéndose también en tríada de rivalidad. Aquí encontramos otra vez la vinculación profunda de lo sacrificial y lo hierogámico, pero también de las dos estructuras triangulares. Estos dos

triángulos, digamos que en sentido vertical, se complementan con dos triángulos en sentido horizontal, el triángulo FMF y el MFM. Todo esto resuena, otra vez, con el Sello de Salomón.

Pero por mucho que queramos topologizar estas relaciones, abstraerlas en un esquema neutral, lo cierto es que la asimetría entre lo femenino y lo masculino es demasiado radical, demasiado natural, para que pueda ser obviada sin caer en la simplificación o en la entelequia. Como hemos visto en su momento, la clave es entender que la maternidad es más natural y la paternidad es más cultural, al margen de las oscilaciones que podamos encontrar entre regímenes más matriarcales y más patriarcales. De ahí que la tendencia generalizada en numerosas tradiciones haya sido establecer una correspondencia entre la naturaleza y lo femenino, por un lado, y la cultura y lo masculino, por otro.[797]

En este contexto, es lógico que los dos polos de lo religioso a los que nos hemos referido hayan tendido a asociarse a los dos sexos: el deseo, el goce, la fertilidad, a la mujer; y la amenaza, la violencia, la rivalidad, al hombre. Pero insistimos en que no se puede simplificar tanto, en que en última instancia hablamos siempre de polos que están inscritos en una mecánica única. También por supuesto para esta bipolaridad fundamental que es la de la mujer y el hombre.

Esta asimetría radical está en la base de toda nuestra cultura, particularmente en las transiciones de regímenes más matriarcales a otros más patriarcales, proceso en el que todavía nos encontramos, en términos generales. La encontramos también, naturalmente, en los panteones religiosos, en la medida en que hay una cierta correspondencia entre el carácter más matriarcal o más patriarcal de los distintos regímenes político-religiosos y los dioses y trinidades que encarnan estos valores.

De manera que el misterio de lo político-religioso puede aparecer como dos misterios separados: el misterio de la vida y el de la muerte, el misterio de la inmortalidad y el de la mortalidad, el misterio de lo libidinoso y el de lo agresivo, en suma, el misterio de la hierogamia y el del sacrificio. Pero se trata solo de una apariencia, de un epifenómeno, a menudo intencionado por determinadas élites político-religiosas, que han querido presentar ambos polos de lo religioso como independientes, divinizar uno y demonizar otro, magnificar uno y ocultar otro. Precisamente para que no se comprenda el misterio en su conjunto, que en última instancia es un misterio único y que no se puede comprender si no es de manera integral. En este sentido, es

esclarecedor lo que ha señalado Ludwig Klages en relación con la manera en que los hombres primitivos entendían la inmortalidad, no como algo trascendente, separado y más allá de la inmanencia, sino como una "presencia permanente" encarnada en la inmanencia. Esta inmortalidad separada de la vida se corresponde con la noción de espíritu, tal como la hemos formulado, por oposición al alma, encarnada en la realidad.[798]

Pero volviendo a la asimetría constitutiva entre la mujer y el hombre, sin duda lo hierogámico ha debido de ser un misterio más primordial. Esto es, todo lo que encarnaba la mujer, en la que en última instancia erotismo y fertilidad constituían un fenómeno único. El milagro por excelencia ha debido de ser en un principio el de dar vida, y evidentemente este poder mágico estaba encarnado en la mujer. Así, el misterio primordial ha debido de ser antes que nada el misterio de la vida y la creación de la vida, esto es, el de encarnar el principio vital inmortal. Ya hemos visto la importancia que tiene en las culturas primitivas todo lo que rodea al erotismo y a la maternidad, la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia y la crianza.

Pero como hemos visto esta preponderancia del polo de la vida ha debido de darse al mismo tiempo que la del polo de la muerte, en la medida en que los sacrificios han debido de ser el mecanismo que protegía, como siempre, paradójicamente, la maternidad. Vemos por lo tanto la MHS desde un principio, actuando, vinculando los dos polos en un mecanismo único. Pero también vemos que la MHS ha tenido que estar forzosamente vinculada prioritariamente a lo femenino, en la medida en que la mujer encarna de una manera más marcada que el hombre el principio natural que la cultura pretende dominar. Así, como ha mostrado Jean Przyluski, la Gran Diosa asiático-mediterránea es al mismo tiempo diosa de la fertilidad y de la belicosidad, del nacimiento y de la muerte: "Presidiendo la creación de seres, aseguraba también su destrucción."[799]

Aquí vemos cómo la asimetría de lo femenino y lo masculino sobredetermina la asimetría del *bíos* y la *zoé*. El misterio de la fertilidad, el misterio de la vida, el de la imbricación de la mortalidad de los *bíoi* y la inmortalidad de la *zoé*, reside sobre todo en la mujer. Esto es lo que nos estaría confirmando la presencia de estatuillas exclusivamente femeninas en numerosas culturas primitivas.[800]

Nuestra tesis es que los dos polos están siempre implícitos, pero que varían en su intensidad en función de las culturas. Que entre ellos se producen vaivenes. Que en general se da una tendencia que va de lo matriarcal a lo

patriarcal, de lo hierogámico a lo sacrificial, en paralelo a condiciones de supervivencia más exigentes y a regímenes de poder-religión más represivos, que tienden a subrayar la dimensión violenta sobre la gozosa, la amenazante sobre la deseante. Pero que a su vez hacen posibles situaciones de retorno, en el sentido más neutro del término, contextos más amables, en los que la dimensión vital puede afirmarse sobre la letal. Era de Horus. Así, el régimen capitalista globalizado tiende a extender por todo el orbe la violencia patriarcal que lo constituye, al tiempo que genera situaciones de retorno a lo matriarcal en sus centros. Sin olvidar que estas situaciones no son más que nuevos mecanismos de dominación, menos sacrificiales y más hierogámicos, y que precisamente por ello suponen formas de dominación más sutiles, más enmascaradas, más profundas. Así opera sobre todo el hollycapitalismo, especialmente en los centros del imperio. En esto se distingue del capitalismo.[801]

Así, al margen de que uno u otro de estos polos haya dominado, nuestra tesis es que ambos se complementan, que ambos están siempre implícitos incluso cuando solo uno de ellos se haga explícito. Esto es también lo que sucede con la MHS, en la medida en que ambos polos se corresponden con la MH y la MS, pero que sabemos que pertenecen a un mismo eje que atraviesa el centro del toroide. De manera que, insistimos, la asimetría fundamental entre lo femenino y lo masculino atraviesa también todo el resto de asimetrías que rigen la máquina, como la asimetría que se da entre la MH y la MS.

Es verdad que en muchos contextos culturales primitivos abundan las estatuillas de la fertilidad femeninas. Pero como decíamos esto no significa que todo fuese promiscuidad o amor, en la medida en que la MS ha debido de compensar a la MH desde el principio. Dan prueba de ello los casos en los que se ha encontrado el tema de la fertilidad asociado al de la caza, la guerra, la muerte. Es el caso de las estatuillas femeninas que se han encontrado alumbrando cráneos de toro o de carnero, o bien rodeadas de cráneos formando un círculo a su alrededor.[802] Es evidente aquí la vinculación entre los dos polos de los que estamos hablando, especialmente en el caso de la asociación del cráneo y del parto. Vinculación del vórtice de la muerte y el del nacimiento. Esto pone en cuestión radicalmente la pretendida superioridad del hombre moderno frente al primitivo y confirma que las culturas de otras épocas han comprendido el misterio de la vida

mucho mejor que la contemporánea. O al menos en el ámbito público. Así lo señala Walter Burkert:

"El hombre antiguo veía y sabía que los espacios vacíos causados por la muerte volvían a ser ocupados cuando la mujer paría de forma misteriosa y hacia salir de su seno nuevos seres vivos."[803]

En este contexto hay que interpretar el hecho de que casi siempre los cultos de la fertilidad aparezcan asociados a sacrificios, como ha mostrado brillantemente J. G. Frazer en *La rama dorada*. Con el incesto jugando un papel central, como hemos visto. En esta lógica hay que inscribir los sacrificios de doncellas núbiles.[804] Después, como sabemos, los sacrificios de doncellas serán sustituidos por sacrificios de animales. O por sacrificios simbólicos de estatuillas femeninas, que se rompían, arrojaban al mar o a los ríos, que se enterraban en los campos de labranza para propiciar su fertilidad.[805]

Esta fusión de fertilidad y muerte se pone de manifiesto de una manera muy expresiva en un mito tahitiano. Para conquistar la inmortalidad el héroe Maui debe penetrar en el interior de la diosa Mina por su sexo y salir por su boca. Ya hemos visto un simbolismo similar en Egipto. Otra vez encontramos la analogía entre lo erótico y lo digestivo, la reversibilidad y la superposición de los ciclos naturales. Pero en este caso, cuando Maui ya casi había entrado por completo y solo se le veían los pies, unos pájaros rieron y despertaron a la diosa, que aplastó al héroe con sus muslos hasta matarlo.[806] Otra vez la vinculación de los dos polos.

La muerte se considera necesaria para propiciar la vida, porque la vida de la *zoé* se alimenta de la muerte del *bíos*, porque la *zoé* es inmortal solo en la medida en que el *bíos* es mortal. Por eso, hay que insistir, la inmortalidad de la *zoé* es relativa, está en función de la mortalidad del *bíos*. Se desmiembra y se entierra a la víctima sacrificial en los terrenos de cultivo, de la misma manera que el grano muere para renacer como planta. Muerte y nacimiento son dos momentos de un mismo proceso, dos vórtices que se unen en su centro. La diosa de la fertilidad es la diosa de la vida, pero también es la diosa de la muerte. Porque la vida y la muerte son dos caras de la misma moneda. Pero una la cara y otra la cruz. Complementarias pero no simétricas.[807] Se funden aquí por lo tanto otra vez sexo y muerte, ingesta y unión, hierogamia y sacrificio. Sylvain Lévi ha señalado que esta idea de la continuidad, del sacrificio entendido como muerte y engendramiento al

mismo tiempo, como proceso interminable en la medida en que vincula todos los órdenes de la existencia, es central en el brahmanismo.[808]

En su momento hemos hablado de la asimetría constitutiva entre la MH y la MS. Pero esta asimetría es relativa si las consideramos al margen de su instrumentalización socio-política, si las observamos desde la alternancia de la disyunción y la conjunción de los distintos planos de la realidad. Es lo que podemos observar en el *Shatápatha-bráhmana*:

"[Prayápati] es padre e hijo: en la medida en que ha producido a Agni, él es el padre de Agni; en la medida en que Agni lo ha restituido, Agni es su padre; en la medida en que él ha producido a los dioses, él es el padre de los dioses; en la medida en que los dioses lo han restituido, los dioses son sus padres. Ellos son a la vez el padre y el hijo, Prayápati y Agni, Agni y Prayápati, Prayápati y los dioses, los dioses y Prayápati."[809]

Lo que este fragmento pone de manifiesto es lo que estamos intentando mostrar en este trabajo, que la MHS se basa en una alternancia de conjunciones y de disyunciones entre los distintos órdenes de la realidad, de manera que los órdenes menores son al mismo tiempo creados y destruidos por los mayores. Los *bíoi* alimentan a la *zoé* pero también son su desecho, son destruidos por ella al mismo tiempo que los recrea. Y a este nivel, lo sacrificial y lo hierogámico de hecho coinciden.

La complementariedad entre el polo hierogámico y el sacrificial, entre el misterio de la vida y el de la muerte, viene a confirmar de otra manera lo que venimos diciendo sobre los excesos natural y cultural. El exceso natural fundamental, que es sobre todo el de la fertilidad femenina, no puede contrarrestarse más que con otro exceso, pero esta vez de orden cultural, que es el de la violencia masculina. La energía libidinosa natural que acecha el orden establecido, que amenaza la cohesión del grupo, y que por lo tanto es considerada como excesiva, no puede conjurarse más que con una energía de signo contrario, agresiva. Otra vez vemos cómo lo libidinoso y lo agresivo no son más que dos caras de la misma moneda. Que la MH y la MS operan en tándem.

Hay que insistir en que la profunda vinculación de los dos polos de lo político-religioso, de la MH y la MS, está presente en prácticamente todas las tradiciones culturales. Solo que, como hemos tratado de mostrar, la MHS se enmascara, uno de sus polos enmascara al otro, o genera sustituciones HSs que terminan por no parecer lo que son. El llamado progreso consiste, en pocas palabras, en haber creado toda una serie de

mecanismos que parecen no tener nada que ver con el funcionamiento de la MHS, cuando en realidad son solo partes de ella, capas de cebolla que ocultan su centro.

Este exceso natural es la fuente, la energía fundamental de la vida,[810] y cualquier régimen cultural no hace otra cosa que transformar este exceso natural en excedente cultural, sea en forma de poder, de prestigio, de riqueza, de valor o de significado. Esta es la mecánica fundamental de la cultura que no hace más que emular los ciclos de la naturaleza y catalizar sus crisis de manera controlada para generar diferenciales energéticos que hagan posible períodos intermedios de orden. En suma, la cultura consiste, insistimos, en transformar los excesos naturales en excedentes culturales, pero teniendo en cuenta que estos excesos y excedentes son nociones relativas, que siempre hay una correspondencia entre excesos o excedentes y carencias o déficits, en el contexto de la alternancia cíclica de crisis y orden. Y en esta mecánica de emulación cultural de la naturaleza, la asimetría entre lo femenino y lo masculino constituye la base, en la medida en que el exceso natural por excelencia es la fertilidad femenina, y esta es transformada en riqueza cultural, a un tiempo económica y legal, mediante el exceso de la violencia patriarcal. Aquí está la clave para comprender como el exceso LA constituye el fundamento de toda la cultura, en todas sus formas, desde los códigos legales a los sistemas monetarios.

10.3. El misterio del nacimiento y de la muerte

"TRISTÁN:
Tristán va a partir.
Isolda, ¿quieres seguirle?
En el país en que Tristán sueña, no brilla nunca el sol.
Es el país sombrío de la eterna noche, desde el que mi madre me enviara cuando muriendo me dio el ser, pues en la muerte me dio a luz.
Allí donde nací, y que fue nido de su amor, ese maravilloso imperio de la noche en el que yo despertara un día, te lo ofrece Tristán que va a anticiparse en el camino.
Si quieres seguirme, fiel y sumisa...
¡dímelo ahora, Isolda!"[811]

Hemos tratado de mostrar que hay una complementariedad, una reciprocidad, pero no una completa simetría, entre el nacimiento y la muerte. Así, en el mazdeísmo se reconoce un "cierto paralelismo" entre ambos:
"Entre el nacimiento en este mundo y la muerte hay por lo tanto un cierto paralelismo. Nacer aquí abajo equivale a morir al mundo espiritual, morir aquí abajo es nacer en el otro mundo."[812]

En esta religión también se daba una correspondencia entre la forma en la que los padres traen a los hijos al mundo y la forma en que un padre y una madre espirituales acompañarían al difunto en su camino al otro mundo. [813]

De la misma manera, en el mundo primitivo es habitual encontrar este tipo de paralelismos, este tipo de relaciones cuasisimétricas entre el nacimiento y la muerte. Como ha mostrado Joseph Campbell, en muchas culturas primitivas "se piensa que los niños que nacen de las mujeres son las reapariciones de seres que vivieron en la época mitológica".[814] Sylvain Lévi ha sugerido que la creencia en la transmigración de las almas debería inscribirse en el mecanismo sacrificial.[815]

Todavía los primeros filósofos griegos estaban imbuidos de esta visión del mundo que el pensamiento racional y materialista posterior iba a erradicar. Anaximandro de Mileto afirmaba: "De donde las cosas tienen su origen,

hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad..."[816] Si en tantas culturas encontramos esta común creencia, esta vinculación o identificación de las almas de los difuntos con las de los nacidos,[817] es porque en todas ellas opera una misma MHS. Que como hemos visto tiene como uno de sus cometidos fundamentales articular a los *bíoi* y a las *zoés*, y para ello produce nociones tales como las de alma o espíritu, inmortalidad y trascendencia. En otras palabras, si en estas culturas se cree que las almas de los difuntos y las de los nacidos coinciden, si se cree en la metempsicosis o en la reencarnación, es porque existen rituales HSs que producen estas nociones, así como los fenómenos a los que se refieren. Las nociones de alma, de espíritu, de vida inmortal, de trascendencia, y todas las que de ellas se derivan, surgen en el marco del ritual sagrado, y después se extienden a toda la cultura, a través de un proceso progresivo de profanización, que sin embargo no consigue extinguir por completo esta dimensión sagrada. Pero también, como hemos dicho, el ritual HS es un portal a través del cual nuestra realidad se comunica con otra realidad que la supera. N dimensiones en las que se revela, se manifiesta, se encarna, la dimensión n + 1.

Como sabemos el nacimiento es el *fruto* de la unión, de manera que también hay afinidad entre matrimonio y muerte. Como hemos visto en la boda de Ifigenia con Hades, el sacrificio puede coincidir con el matrimonio más elevado, y de la misma manera los espíritus de los ancestros están presentes en los matrimonios primitivos.[818]

Los funerales no son más que rituales sacrificiales relativamente profanizados.[819] Heródoto nos habla de los funerales de los isedones o de los maságetas, en los que la carne del fallecido se mezclaba con la de animales sacrificiales y era ingerida por el clan ceremonialmente.[820] De la misma manera que las bodas comunes son rituales hierogámicos relativamente profanizados. Lo mismo podríamos decir de los bautizos, que según el criterio que hemos adoptado aquí deben incluirse en el complejo hierogámico. Y así podríamos seguir con todos los rituales iniciáticos, que como sabemos no son más que rituales HS mitigados, en los que los candidatos deben atravesar trances similares a los de los seres sagrados, a los de las víctimas sacrificiales, pero sin llegar al extremo de la muerte. O al menos por el momento. Todos ellos son, en el sentido en el que las hemos

descrito aquí, sustituciones HSs. Como pone de manifiesto su simbolismo, que a menudo hace alusión a la unión de los contrarios, a la muerte y al renacimiento, a la catábasis y a la anábasis, etc. Por todos lados encontramos estas mismas estructuras, estos mismos símbolos, que nos llevan sistemáticamente a la fusión de la hierogamia y el sacrificio, de la muerte y el renacimiento. En numerosas culturas se enterraba a los muertos en posición fetal.[821] O se enterraba de manera conjunta a todos los miembros de un clan, de la misma manera que se consideraba que todos ellos provenían de un mismo tronco, de una misma *zoé*.[822] En este sentido, es muy expresivo una *oinochoe* o jarra de vino funeraria, encontrada en Malia (Creta), en la que aparece una trinidad con una Diosa Madre con las piernas abiertas mostrando su sexo, tal como ha mostrado Jean Przyluski.[823] En algunas tribus amazónicas, cuando una mujer embarazada come ciertos tipos de carne se cree que algún animal de la misma especie morirá.[824]

Pero insistimos en que nacimiento y muerte no son completamente simétricos. La conocida sentencia de Anaximandro que acabamos de citar se completa así:
"De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo."[825]

En efecto, la asimetría se da en paralelo a la dimensión temporal. Pero sobre todo tiene que ver con lo que hemos hablado de la inocencia y la culpabilidad, la moral y la justicia. Recordemos que la víctima sacrificial era el paradigma del culpable y el niño divino el de la inocencia, pero solo como paradigmas teóricos, en la medida en que las almas se reencarnan, en la medida en que la culpa también se hereda.

En términos más genéricos lo que la cita de Anaximandro nos recuerda es que lo que hace la MHS es compensar el exceso LA natural con otro exceso LA cultural. Y que esto es operativo como mecanismo político-religioso, como dispositivo de control y sujeción de los *bíoi* y de la *zoé*, pero solo provisionalmente. El ritual HS consigue, mediante este exceso de goce y de violencia culturales, instaurar el orden, restablecer un equilibrio aparente que en realidad supone un desequilibrio, un diferencial energético, que da

estabilidad al orden social. Esta es otra de las grandes paradojas de la MHS que hemos tratado de mostrar en este trabajo. El equilibrio que se establece y que hace posible el orden social es solo un equilibrio aparente, que en realidad está constituido a un nivel más profundo por un desequilibrio instaurado, institucionalizado, legalizado.

De ahí que todo orden social es solo un equilibrio provisional, inestable, que tarde o temprano requerirá de nuevas crisis, de nuevos desequilibrios y reequilibrios. Esto es lo que hemos intentado mostrar que está en el trasfondo de la balanza y la espada, y en general de la justicia, que para serlo tiene que ser en alguna medida injusta, sacrificial. Esto es lo que explica por qué la justicia es constitutivamente injusta. Nuestra cultura es hasta tal punto hipócrita que no entiende, o mejor, no quiere entender, que uno de los elementos fundamentales que la conforman, como es la institución del derecho, como es la justicia, se basa en la injusticia, en la mecánica sacrificial. Que para funcionar eficazmente tiene que ser injusta, al mismo tiempo que tiene que enmascarar, hasta un cierto grado, esta injusticia.

La *muerte* de la víctima se transforma, se intercambia por *vida* para la comunidad sacrificial, en la medida en que el sacrificio transforma al *bíos* sacrificial de mortal en inmortal, de profano en sagrado, y que esta inmortalidad es proyectada sobre la *zoé*. La muerte del *bíos* sagrado alimenta —tanto en el sentido literal como metafórico— a la *zoé*, no solo su cuerpo, sino también su espíritu. Se intercambia por vida, no solo por la vida de los nuevos *bíoi*, sino en general por la vida de orden superior de la *zoé*:
"La idea fundamental es que la vida no puede nacer más que de una vida que se sacrifica; la muerte violenta es creadora en el sentido que la vida sacrificada se manifiesta bajo una forma más brillante desde otro plano de existencia. El sacrificio opera una transferencia gigantesca: la vida concentrada en una persona supera a dicha persona y se manifiesta a escala cósmica o colectiva."[826]

En un sentido similar la fusión del sacrificio y de la hierogamia transforma la muerte del *bíos* sagrado en renacimiento de un nuevo *bíos* sagrado.

De manera que muerte y vida no son términos opuestos, como se suelen entender hoy, sino dos situaciones complementarias, recíprocas, pero también asimétricas, en la medida en que la muerte de los *bíoi* alimenta la vida de la *zoé*. Y el ritual HS no hace más que dar una forma más concisa, más marcada, a esta realidad, que de otra forma quedaría simplemente desdibujada.

Lo que distinguía a las culturas que practicaban sacrificios y hierogamias de manera explícita, de la nuestra, que también los practica pero de manera no reconocida, era asumir la crueldad, la "monstruosidad" en la que consiste la vida, entender que la vida se alimenta de la muerte, que la "vida indestructible",[827] la *zoé*, violenta la vida mortal de los *bíoi*. Era reconocer el papel que desempeña el exceso LA en la cultura. Que los *bíoi* sagrados sean sujetos y/u objetos de las mayores transgresiones, del sacrificio, de la ingesta caníbal, del incesto, de la violación, de la orgía, es el paradigma de la vinculación de los mortales con la realidad inmortal de la que forman parte, de la que son encarnación. Esta es, como ha mostrado Joseph Campbell, la "monstruosidad" fundamental de la cultura humana, lo que está en el centro de la MHS. La máquina nos confronta, al tiempo que nos reconcilia, con esta realidad monstruosa. De ahí que se pueda decir, como ha hecho Campbell, que el misterio de lo religioso se revela precisamente en esta "epifanía de la monstruosidad".[828] En la encarnación de lo excesivo natural en lo excesivo cultural.

En su momento hemos visto la estrecha vinculación entre incesto y sacrificio, que en definitiva es la que existe entre hierogamia y sacrificio. Esta relación es la que está en el trasfondo de la que se da entre matrimonio y duelo, tal como ha mostrado Claude Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*.[829] Aquí encontramos otra vez todo lo que venimos diciendo sobre la vinculación entre muerte y nacimiento. Como ha señalado el antropólogo franco-belga, obligaciones matrimoniales y obligaciones de duelo son dos manifestaciones de una misma mecánica de intercambios y transferencias, que en definitiva articulan a los *bíoi* con las *zoés* a las que pertenecen, y compensan o "expían las injusticias", como decía Anaximandro. Pero lo importante es entender que el paradigma de todos estos intercambios y transferencias, de todas estas expiaciones y sanciones, es el ritual HS, del que el resto de rituales son solo derivaciones,

mitigaciones, profanizaciones, que nunca pueden desprenderse por completo del trasfondo sagrado que les da forma.

También habría que recordar todo lo que hemos dicho sobre las vírgenes e inscribirlo en estas ideas finales en las que queremos enfatizar la dimensión más esotérica de la MHS. Bronisław Malinowski nos mostró que los trobriandeses creen que
"los hijos son introducidos en el útero materno por diminutos espíritus que suelen actuar por mediación del espíritu de una familiar fallecida de la madre."[830]

Vemos aquí otra vez la vinculación entre muerte y nacimiento, pero también de encarnación en lo mortal del principio vital inmortal que anima la materia. Recordemos que estructuras similares hacían a los astros, las aguas, los frutos o los animales los responsables de la concepción de las vírgenes, esto es, elementos que a su vez se identifican o encarnan este principio vital "indestructible".

10.4. El misterio de Eleusis

"Toda mujer desnuda representa la *prak*rti. Por ello hay que verla con la misma admiración y el mismo desprendimiento que uno aplica al considerar el insondable secreto de la Naturaleza, su capacidad ilimitada de creación. La desnudez ritual de la *yogina* posee un valor místico intrínseco: si ante la mujer desnuda uno no descubre en su ser más profundo la misma emoción aterradora que siente ante la revelación del Misterio cósmico, no hay rito: no hay más que un acto profano, con todas las consecuencias que se conocen (reforzamiento de la cadena kármica, etc.). La segunda etapa consiste en la transformación de la Mujer-*prak*rti en encarnación de la Saktî: la compañera del rito se convierte en Diosa, del mismo modo que el yoguin debe encarnar al Dios. [...] Cabe señalar la inmovilidad del Dios: toda la actividad se produce del lado de la Saktî."[831]

Terminaremos con los Misterios de Eleusis, en los que se dan cita muchos de los elementos de los que hemos tratado en este trabajo y que nos permitirán acercarnos al misterio de la MHS. Karl Kerényi se ha referido al misterio de Eleusis, tomando una expresión de Stefan Andres, como el abismo nuclear, lo que encaja a la perfección con nuestro núcleo toroidal. [832]

Hemos visto que la clave para entender la MHS es la vinculación del *bíos* y de la *zoé*, y con ello la imbricación de la mortalidad en la inmortalidad. Estos cultos de Deméter nos interesan particularmente porque los interpretamos como un eslabón en la cadena que va de los rituales de fertilidad primitivos, organizados alrededor de la Gran Diosa pagana y sus excesos orgiásticos, por un lado, y la veneración de la Virgen cristiana, como símbolo de castidad y maternidad, por el otro. Son el "arquetipo afrodítico" y el "arquetipo demétrico" de los que hemos tratado. Pero lo importante una vez más es que ambos son polos de una misma MHS.

Hemos visto cómo los rituales de la fertilidad lo son al mismo tiempo de los cultivos y de la *zoé* humana, en la medida en que se producen transferencias simbólicas entre los distintos planos, y estas transferencias operan como anarsis y catarsis LAs. De manera que los Misterios de Eleusis son también representativos de la transición hacia órdenes sociales en los que la actividad económico-productiva va encarnando progresivamente estos flujos, y por lo tanto se convierte en el plano en el que opera la MHS. De ahí hasta llegar al capitalismo solo hay un paso. Como hemos visto, era precisamente el grano el que encarnaba los actos buenos y malos de los

difuntos en algunas modalidades del juicio de los muertos egipcio. Así es como se produce esta transferencia al ámbito de lo productivo de lo que antes pertenecía al ámbito del comportamiento, de la moral.

Encontramos rituales de la fertilidad en numerosas culturas en los que se pueden reconocer los elementos fundamentales alrededor de los que gira el misterio de la MHS. Leo Frobenius nos habla de un ritual en el que, no solo el tema de la vinculación de la vida y la muerte, sino también el de la analogía entre los distintos órdenes de la existencia, están presentes: "Si una joven se casa en la tribu, los miembros más viejos la llevan a la urna o estantería donde se conservan los restos terrestres del pasado y le ordenan que coja de la cabeza de un antepasado unos pocos granos de cereal santo para comer. Y esto, ciertamente, es una costumbre altamente significativa, porque cuando esta joven, nuevo vaso del espíritu de la tribu, queda preñada, los viejos de la comunidad observan para ver qué similitudes existirán entre el recién nacido y la vida apagada."[833]

Aquí está presenta la continuidad de la vida de la *zoé*, precisamente a través de la muerte de los *bíoi*. Se trata de un fragmento muy significativo porque en él se dan cita el cráneo del antepasado, la joven recién casada y el grano. Una vez más lo sacrificial y lo hierogámico aparecen vinculados de una manera muy sutil, y con ello la de los distintos planos de la existencia, en este caso las distintas *zoés*, la humana y la vegetal. La vida inmortal de la especie, como decíamos, *se alimenta* de la vida mortal de los individuos, y esto sucede en parte gracias al sacrificio y en parte gracias a la hierogamia, en parte porque el sacrificio separa el alma-espíritu del *bíos* sagrado y en parte porque este alma-espíritu se reencarna en un nuevo *bíos* sagrado. También es significativo que en este ritual la joven recién casada coma de este grano consagrado. Como hemos visto la MH y la MS son análogas y la encarnación sacrificial y la encarnación hierogámica son intercambiables.

Pero evidentemente todo esto tiene algo de la gravedad y del terror del encuentro con la muerte y con los espíritus. Este ritual en el que la recién casada toma el grano del cráneo de un antepasado alude a un elemento fundamental que esta presente en los rituales de la fertilidad de la tierra y que puede extenderse a la productividad en general. Y es que la fertilidad implica la muerte. El grano tiene que morir para generar nuevo grano. Esto es lo que está en la base de la MHS, en la medida en que implica el sacrificio del grano y su fertilidad, hasta el punto en que es difícil separar lo uno de lo otro. En esto se basa toda fertilidad, y por extensión toda

productividad. Es lo que está en la base del ritual de los muertos en el que los difuntos se identifican con el grano que entregan, como buenos actos y malos actos. Pero también en los rituales mágicos, que como hemos visto son sobre todo un mecanismo de trasferencia LA a las actividades productivas. En otras palabras, en la noción de reproducción de lo vivo, pero también de producción de lo muerto, están implícitos el sacrificio y la hierogamia, la MHS operando en el plano de la reproducción social y de la producción material.

Todo esto también nos lleva a pensar que el valor lo da en última instancia la MHS. La muerte da valor a la vida en sentido genérico. El valor social concreto deriva de un sacrificio. Como en el caso de los regicidios, en los que el poder deriva del sacrificio. Pero de la misma manera que los regicidios pueden sustituirse por reyes de burlas o pueden ser sustituidos por símbolos, el valor puede también surgir de un sacrificio diferido o del rescate de un sacrificio. Se paga para redimir de una pena, que en última instancia es la pena *capital*, y que por lo tanto es la fuente del valor.

Para comprender en todo su alcance los Misterios de Eleusis hay que insistir en las transferencias simbólicas que se dan entre los distintos planos de la realidad, entre las distintas *zoés*, entre los *bíoi* y las *zoés*. Como el ser humano, el grano debe morir para renacer como planta, para que de ella surjan nuevos granos. Como el falo, el arado penetra la tierra. Como el ser humano, el grano es sepultado en la tierra. Pero también se puede decir que la tierra se come al grano. Como el arado, el falo se entierra en la vagina. Y como la planta, el niño vuelve a surgir de la vagina. El niño renace a partir de la muerte del padre. Etc.[834]

Lo importante es entender que todo esto no son simples metáforas, sino que de hecho ponen de manifiesto la unidad del todo, la profunda vinculación de los distintos planos de la existencia. No solo de las distintas *zoés* y de los *bíoi* con las *zoés*, sino también lo que se suele denominar la unidad de los contrarios, la *coincidentia oppositorum*. A algunos les parecerá que las analogías entre la alimentación y el erotismo, que las vinculaciones entre la fertilidad de la tierra y la del ser humano, no tienen sentido. Y sin embargo en todas estas disyunciones y conjunciones, en todos estos procesos de separación y reunificación, es precisamente donde reside el sentido. No es una casualidad que el lenguaje siga atravesado íntimamente por este simbolismo, que se resiste así a cualquier intento de sistematización que prescinda de esta mecánica.[835]

En última instancia lo que estamos intentando mostrar es algo que hemos dicho ya en varias ocasiones a lo largo de este trabajo. Que las vinculaciones entre *bíos* y *zoé*, entre *bíos* profano y *bíos* sagrado, entre cuerpo y alma-espíritu, entre muerte y vida, entre mortalidad e inmortalidad, entre inmanencia y trascendencia, no son de orden lógico. Que solo pueden comprenderse en todo su alcance en el marco de la mecánica HS. Y que en última instancia tampoco pueden comprenderse con la mente racional. Todas ellas se pueden resumir en la coincidencia de los opuestos. Este es el misterio de la MHS.

Pero es importante entender que el misterio no se refiere a algo lógico, a una cábala mental o conceptual, sino al misterio de la realidad, entendiendo por realidad la realidad viva. Volvemos aquí al tema del principio vital que lo atraviesa todo y que se encarna en los distintos seres. Que en última instancia es, no solo lo que da vida a todo, sino también lo que alimenta lo sagrado. El fragmento con el que hemos empezado este apartado, que pertenece al tantrismo, nos habla de ese principio vital que en numerosas culturas ha tendido a ser encarnado por la mujer. En esta cita, Mircea Eliade nos está hablando del *maithuna*, la unión erótica ritual tántrica, que de hecho es una forma de hierogamia. La mujer desnuda representa a la naturaleza, pero no como producto de la dominación y objetivización occidentales, sino como encarnación del misterio, del "insondable secreto de la Naturaleza", de su "capacidad ilimitada de creación". La mujer como encarnación del principio vital.

Evidentemente, se trata de un ritual erótico, pero al mismo tiempo "aterrador": "si ante la mujer desnuda uno no descubre en su ser más profundo la misma emoción aterradora que siente ante la revelación del Misterio cósmico..." Solo entonces se produce la encarnación de la Saktî, del principio vital, del exceso LA, que es a un tiempo erótico y terrorífico, deseando y amenazante. El hombre permanece pasivo mientras la mujer, que encarna este principio vital LA, es activa: "el *purusa* estático contempla la actividad creadora de la *prak*rti".[836] Este es el misterio de la unidad de los contrarios, que coincide con la encarnación del principio vital natural en la cultura, con la *contención* del exceso LA natural, con el ritual que *contiene* lo sagrado. Lo sagrado es la revelación de este exceso, pero también su *contención*.

El *maithuna* tántrico debería permitirnos comprender mejor los Misterios de Eleusis, en la medida en que ambos rituales remiten en última instancia a lo

mismo, a la misma encarnación del principio vital a través de la mujer, a la misma revelación del misterio. La Urna Lovatelli muestra en su tercera escena a uno de los candidatos de los Misterios de Eleusis acercándose a la diosa Deméter, que se vuelve hacia atrás para mirar a su hija Core regresando del Hades. Deméter está sentada sobre una canasta alrededor de la que se enrosca una serpiente, que el iniciado está acariciando. Walter Burker dice de esta escena: "La serpiente infunde un gran temor, pero también provoca la fascinación sexual; sin embargo, para el misto ha perdido toda peligrosidad, puede tocarla confiado. El acercamiento a Deméter, el regreso de Core, la transformación de la angustia mortal en una confianza tranquila: éstos son los temas de la noche de los misterios en Eleusis."[837]

Jung nos dice que hay que interpretar este acercamiento a la serpiente como una superación del deseo incestuoso hacia la madre.[838] No es una casualidad que en esta escena vuelvan a aparecer concentrados muchos de los temas de los que hemos tratado: la tríada mimética, el deseo incestuoso, la vinculación del erotismo y la agresividad. Pero también esta aquí presente lo que venimos diciendo sobre la encarnación del principio vital en la mujer. El hombre puede acceder a este misterio en la medida en que acepta esta intimidad entre el erotismo y la muerte, en que se entrega a la muerte de su dimensión profana para renacer en la dimensión sagrada.

El contacto del misto con la serpiente simboliza el encuentro de lo erótico y de lo agresivo, del goce y de la violencia, pero en el sentido en el que esta fusión da acceso a un nivel superior, que es precisamente aquel en el que se vinculan todas las polaridades que hemos señalado, en el que se unen todos los contrarios. El contacto del iniciado con la serpiente es solo un símbolo que remite al encuentro de los dos vórtices en el centro del toroide en el que todos los planos de la existencia se funden, y desde ahí puede volver a surgir la vida.

El misterio que se revelaba en Eleusis era el de la vida inmortal, pero por supuesto, no solo como idea, no solo como concepto, sino como su encarnación en la realidad ritual. El principio vital, el exceso LA de la naturaleza, encarnado en la cultura. De ahí que, sobre los Misterios de Eleusis, Sófocles dijese: "*Tres* veces dichosos los mortales que, después de contemplar los Misterios, marcharán al Hades. Sólo ellos podrán vivir allí, mientras que todo será dolor para los restantes."

Y Píndaro:

"Feliz el que, después de haberlos visto, desciende a la tierra; feliz el que conoce el final de la vida, y conoce el comienzo que otorgan los dioses." [839]
Morir supone renacer a la vida eterna.

Conclusiones

Con esto creemos haber descrito suficientemente la MHS. Como hemos mostrado, se trata de *la máquina de las máquinas, el dispositivo de los dispositivos*, el marco en el que se inscriben todas las manifestaciones de la cultura humana, en la medida en que es cultura viva, cultura encarnada. Hemos intentado mostrar hasta qué punto todo se puede reducir a una mecánica de flujos energéticos que fluyen a través de la materia y así se transmutan unos en otros y transmutan la materia. Pero también que esta ELA es el principio vital que *anima* o *espiritualiza* la materia, en el sentido más profundo del término. Hemos visto que en esta mecánica energética es la clave para entender lo religioso, pero también lo político. Que el poder-religión se basa en el manejo de esta máquina, mucho más que en las fachadas tras las que se esconde.

Lo que hemos tratado de mostrar es que esta estructura, esta mecánica compleja de la MHS, es en definitiva lo que da forma a la realidad. Que por mucho que la cultura occidental haya querido expulsar, renunciar, olvidar, marginar, denigrar, etc., lo religioso, esto no es posible, en la medida en que toda la cultura está atravesada por lo religioso, en la medida en que lo religioso conforma la realidad. Que como hemos dicho interpretamos siempre como complejo político-religioso. Lo que hemos intentado mostrar es que la MHS siempre está operativa, incluso cuando no se manifieste de manera explícita, patente. En la medida en que lo sagrado sigue operando desde la sombra, desde detrás del escenario, desde el contenido más inefable de los símbolos, desde la obscenidad innombrable, desde el exceso que lo constituye.

En otras palabras, lo que hemos intentado plantear, con Julius Evola, es que entre lo sagrado y lo profano no existe solo una oposición, sino sobre todo una complementariedad, una reciprocidad, aunque también una asimetría. Que lo sagrado es la expresión más rica, más profunda, más paradójica, más elevada, más intensa, tanto en su dimensión de realidad ritual, experiencial, como en la de sus contenidos metafísicos, espirituales, teológicos. Que sin lo sagrado no se puede comprender lo profano. Que lo sagrado encierra las claves para comprender lo profano, o por lo menos para acercarse al misterio de la realidad y de la vida.

La mayoría de los estudiosos consideran los sacrificios y las hierogamias como fenómenos muy concretos y específicos del ámbito de lo religioso. Por el contrario, lo que nosotros hemos propuesto es entenderlos como los

actos culminantes de una mecánica mucho más general que lo abarca todo. Hasta el punto de que, como hemos visto, pueden faltar estos actos rituales concretos, pueden no hacerse patentes, sin que la MHS deje de funcionar y dar forma a la realidad. Todo ello en el marco de la estructura de enmascaramiento, de sustitución, de simbolización, de conjunción y disyunción, etc., que hemos descrito.

En lo que hay que insistir es en que el ritual HS es una sacralización, pero esta no se da sin una profanización recíproca. Y en que a su vez, en el seno de lo profano, se vuelven a dar procesos de sacralización y profanización de orden menor. Así, los sacrificios y las hierogamias proporcionan el paradigma de toda una serie de fenómenos políticos, sociales, culturales. No solo en base a una lógica de oposición o exclusión, sino también de emulación, de mímesis.[840]

Así, los funerales de los *bíoi* profanos emulan los sacrificios de los *bíoi* sagrados. Y lo mismo podemos decir de las bodas profanas y de las sagradas. Aunque en rigor, insistimos, los funerales y las bodas profanas siguen teniendo algo de lo sagrado. Y en última instancia, como sabemos, incluso los ritos más profanizados tienden a confluir en un único rito HS. Así, Evola ha recogido diversos ejemplos de tradiciones en las que las mujeres acompañaban o deseaban acompañar a sus maridos cuando estos morían.[841] Este es un ejemplo muy ilustrativo de cómo una estructura específicamente sagrada como es el ritual HS sigue impregnando el ámbito de la vida profana.

Estos son solo algunos ejemplos más concretos de cómo la MHS conforma la realidad. Lo fundamental ha sido ya dicho a lo largo de la obra. Las *crisis* HSs son los actos culminantes, sagrados, pero estos dan forma al resto de la realidad, a los elementos *ordenados*, profanos. Hemos mostrado de manera genérica cómo se producen transferencias y sustituciones entre distintos planos de la realidad, de manera que unos *bíoi* sagrados van siendo sustituidos progresivamente por otros, así como por objetos. En una progresión que tiende a ir de los seres a los objetos, del sacrificio al autosacrificio, pero que no es exclusivamente lineal, en la medida en que se trata de una progresión zigzagueante, en la que se producen avances y retrocesos. Después de todo, las crisis son en sí una forma de retroceso a un estadio anterior. También hemos visto que el derecho, la política y el lenguaje no serían otra cosa, en última instancia, que sustituciones HSs, extensiones a estos dominios de la MHS.

De manera que no se puede hablar de lo profano al margen de lo sagrado. Hacerlo es reducir la realidad a algo mutilado, intrascendente, muerto, inorgánico, desencarnado, sin profundidad, sin sentido. Como hemos mostrado, nociones como alma o espíritu, trascendencia, inmortalidad, sagrado, son necesarias para dar pleno sentido a la realidad y a la experiencia en su conjunto, para comprender nociones complementarias y recíprocas como cuerpo, inmanencia, mortalidad, profano. No se puede comprender la parte sin comprender el todo, comprender lo inferior sin comprender lo superior.[842] Y esto incluso teniendo en cuenta que estamos inscritos en esta estructura y no somos más que un nivel intermedio en ella. El mecanismo HS no es más que una práctica, una experiencia que pone en evidencia todas estas vinculaciones y revela el misterio de su unidad. Por eso, por encima de todo, en este trabajo hemos intentado dejarnos hablar, que *se* hable a través de nosotros.

Si hemos enfatizado la dimensión LA es precisamente porque sin ella no se puede comprender lo más elevado, lo más espiritual, lo más sagrado. En esto ha sido fundamental dar a las grandes religiones monoteístas occidentales, en definitiva, religiones de masas, menos importancia que a las religiones primitivas y paganas en las que el goce y la violencia ocupaban un papel central. De hecho, la dimensión pagana sigue siendo el motor encubierto que mueve las grandes religiones entre bambalinas. El paganismo es lo que conforma los cultos mistéricos que practican las sociedades secretas que siguen gobernando en la sombra desde hace milenios. Y el neopaganismo es la clave para entender el capitalismo y el hollycapitalismo.

En *Metafísica del sexo* Julius Evola afirmaba que "[e]n un estudio como el nuestro, es la excepción lo que tiene valor de «regla», en el sentido superior del término".[843] De la misma manera podemos decir que opera la MHS, en la que el ritual HS es el paradigma, en el sentido al que se refiere el erudito italiano. Lo significativo es que lo que nosotros consideramos el paradigma es lo que el pensamiento dominante occidental ha tendido a llamar "anomalía".[844] Así, la hierogamia haría las veces de paradigma de todo lo que tiene que ver con el erotismo, la sexualidad, la fertilidad, la reproducción social, pero en general de todo lo que tiene que ver con la creación. Y el sacrificio haría las veces de paradigma de todo lo que tiene que ver con lo alimenticio, con la dominación, con la agresividad, con el poder, y en general con todo lo que tiene que ver con la destrucción.

El ritual HS, el doble vórtice, el centro del toroide, es lo que la cultura dominante ha considerado siempre la "anomalía", conformándose con el resto, llamando a este resto el "paradigma". Lo que hemos intentado mostrar en este trabajo es, no solo que el "paradigma" no se puede comprender en todo su alcance sin la "anomalía", sino además que la "anomalía" juega un papel mucho más importante que el "paradigma". Este es el misterio, el secreto de lo sagrado, que el poder-religión ha sabido siempre esconder. En esto se basa su dominio. Esperamos haber contribuido a desenmascararlo.

[Fin de la obra]

Abreviaturas

ELA	Energía libidinoso-agresiva
FMF	Femenino/a-masculino/a-femenino/a
HS	Hierogámico-sacrificial
LA	Libidinoso-agresivo/a
MFM	Masculino/a-feminino/a-masculino/a
MH	Máquina hierogámica
MHS	Máquina hierogámico-sacrificial
MS	Máquina sacrificial
TV	Toroidal-vorticial

Bibliografía

AA. VV. 1936-1939. *Acéphale: Religión / Sociología / Filosofía*, Buenos Aires, Caja negra, 2005.
— 1961. *Sources Orientales IV. Le Jugement des Mort: Égypte Ancienne — Assour — Babylone — Israel — Iran — Islam — Inde — Chine — Japon*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.
Adorno Th. W. 1951. *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004.
Agamben G. 1995. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, I, Valencia, Pre-Textos, 1998.
— 2003a. *Estado de excepción. Homo sacer II*, *1*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
— 2003b. *El lenguaje y la muerte: Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
— 2004a. *Lo abierto: El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
— 2004b. "Entrevista (con Flavia Costa)", en *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, 9-20.
— 2005. "Elogio de la profanación", en *Profanaciones*, Barcelona, Anagrama, 2005.
— 2008a. *El Reino y la Gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
— 2008b. *Signatura rerum: Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.
Aglietta M. y Orléan A. *La violencia de la moneda*, México D. F. / Madrid / Bogotá, Siglo XXI, 1990.
Aïvanhov O. M. *La balanza cósmica: El número 2*, Fréjus, Prosveta, 1998.
Anónimo 1967. *El informe de Iron Montain: Sobre la posibilidad y conveniencia de la paz*, https://lukranaxem.files.wordpress.com/2009/10/el-informe-de-iron-mountain.pdf.
Armour R. A. *Dioses y mitos del Antiguo Egipto*, Madrid, Alianza, 2004.
Artaud A. *El teatro y su doble*, Barcelona, Edhasa, 2011.
Assmann J. 1996. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Nueva York, Metropolitan Books, 2002.
— 2009. *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmenta, 2014.
Atwood M. *Pagar (con la misma moneda)*, Barcelona, Ediciones B, 2011.
Bachofen J. J. *El matriarcado: Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 1987.

Bakunin M. *Dios y el Estado*, La Plata / Buenos Aires, Terramar, 2010.
Barthes R. *Mythologies*, Londres, Vintage, 2009.
Bataille G. 1933-1949. *La parte maldita* precedida de *La noción de gasto*, Barcelona, Icaria, 1987.
— 1947-1948. *La religión surrealista: Conferencias 1947 - 1948*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.
— 1957. *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1979.
— 1961. *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets, 1981.
— 1962. *Lo imposible*, Madrid, Arena Libros, 2001.
— 1973. *Teoría de la religión*, Madrid, Santillana, 1998.
Baudrillard J. 1976. *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1980.
— 1999. *El intercambio imposible*, Madrid, Cátedra, 2000.
— 2004. *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*, Madrid / Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
Benjamin W. 1921. "Hacia la crítica de la violencia", en *Obras*, lib. II, vol. 1, 183-206, Madrid, Abada, 2007.
— 1942. "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, lib. I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, 303-318.
— 1989. "Johann Jakob Bachofen", en *Obras*, lib. II, vol. 1, Madrid, Abada, 2007, 222-237.
Bernal M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. II. The Archaeological and Documentary Evidence*, Austin, G & S Typesetters, 2002.
Blake W. *El matrimonio del cielo y el infierno*, Madrid, Cátedra, 2002.
Brandon S. G. F. *The Judgment of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a* Post-Mortem *Judgment in the Major Religions*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1967.
Brown N. O. *Eros y Tánatos: El sentido psicoanalítico de la historia*, México D. F., Joaquín Mortiz, 1967.
Bruno G. *De la magia. De los vínculos en general*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
Burkert W. 1965-1970. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, Barcelona, Acantilado, 2011.
— 1972. *Homo Necans: Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona, Acantilado, 2013.
— 1977. *Religión griega: Arcaica y clásica*, Madrid, Abada, 2007.

Bustamante P. 2014a. "El ritual de la violencia en el escenario del poder-religión", *Criminal Displacements*, 1, http://displacementsjournal.com/journal/el-ritual-de-la-violencia-en-el-escenario-del-poder-religion/.
— 2014b. "Aprender a desobedecer", *HipoTesis - Hipo 2 - Pedagogía desobediente*, 2014, http://hipo-tesis.eu/numero_hipo_2_bustamante.html.
— 2015. *El imperio de la ficción: Capitalismo y sacrificios hollywoodenses*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Libertarias, 2015.
— 2016. "Manifiesto hierogámico-sacrificial", *El Robot Pescador*, 03.04.16, https://elrobotpescador.com/2016/04/03/ideas-para-cambiar-el-mundo-xvii/
Caillois R. *El hombre y lo sagrado*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1942.
Campbell J. 1949. *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1959.
— 1959. *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Madrid, Alianza, 1991.
Canetti E. *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1977.
Cardín A. *Dialéctica y canibalismo*, Barcelona, Anagrama, 1994.
Castel E. *Gran diccionario de mitología egipcia*, Madrid, Aldebarán, 2001.
Chevalier J. y Gheerbrant A. *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.
Cirlot J. E. *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 1997.
Corteggiani J.-P. *El gran libro de la mitología egipcia: Diccionario ilustrado con 360 imágenes*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2010.
Crawley E. *The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in its Bearing on Marriage*, Londres, Watts & Co, 1932.
Crowley A. *El Libro de la Ley*, Madrid, La Felguera, 2016.
Debord G. *In girum imus nocte et consumimir igni* seguido de *Basura y escombros*, Barcelona, Anagrama, 2000.
Deleuze G. y Guattari F. 1972. *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.
— y Guattari F. 1980. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
Derrida J. 1993. "El sacrificio", http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/el-sacrificio/.

— 2002. "Autoinmunidad: Suicidios simbólicos y reales", *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus, 2004.
Detienne M. *Dionisio a cielo abierto: Los mitos del dios griego del desenfreno*, Barcelona, Gedisa, 2003.
Díaz J. M. "Los *Jeroglíficos de las Postrimerías*: el mensaje secreto de don Miguel Mañara", en Francisco Núñez F. N. y Gamero M. (eds.), *Entre lo real y lo imaginario: estudios de historia moderna en homenaje al prof. León Carlos Álvarez Santaló*, Universidad de Sevilla / Universidad de Huelva, 2014, 157-174.
Dorfles G. *Naturaleza y artificio*, Barcelona, Lumen, 1972.
Dupuy J. P. 2009. *La Marque du sacré*, París, Flammarion, 2010.
Durand G. *Las estructuras antropológicas del imaginario: Introducción a la arquetipología general*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2004.
Durkheim E. *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1982.
Eliade M. 1953-1955. *El mito del buen salvaje*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.
— 1954. "La Madre Tierra y la hierogamías cósmicas", en *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001, 181-219.
— 1955. "Misterios y regeneración espiritual", en *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001, 220-263.
— 1957. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
— 1958-1961. *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid, Guadarrama, 1969.
— 1963. *Mito y realidad*, Barcelona, Kairós, 2009.
— 1972. *El Yoga: Inmortalidad y libertad*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1991.
— 1976. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, Barcelona, Paidós, 2010.
— 1977. *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1987.
Engdahl F. W. *Myths, Lies and Oil Wars*, Wiesbaden, edition.engdahl, 2012.
Engels F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2006.
Esposito R. *Persons and Things: From the Body's Point of View*, Cambridge / Malden, Polity Press, 2015.

Esquilo. *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1983.
Eurípides 423-414 a. C. *Tragedias II*, Madrid, Gredos, 1985.
— 412-408 a. C. *Tragedias III*, Madrid, Cátedra, 2000.
Evola 1931. *La tradición hermética: En sus símbolos, en su doctrina y en su Arte Regia*, Barcelona, Martínez Roca, 1975.
— 1958. *Metafísica del sexo*, Palma de Mallorca, El barquero, 1997.
Ferrater J. *Diccionario de filosofía* (I y II), Buenos Aires, Sudamericana, s. f.
Foucault M. 1966. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1968.
— 1975. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000.
— 1976. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
— 1978. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996.
— 1984a. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
— 1984b. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
— 1997. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
— 1999. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
Frazer J. G. 1887. *El totemismo*, Madrid, Eyras, 1987.
— 1890. *La rama dorada: Magia y religión*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2011.
Freud S. 1907. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas", en *Obras completas*, Volumen 9, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, 97-109.
— 1913. *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1967.
— 1915-1917. *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1967.
— 1921-1927. "Psicología de las masas" (1921), "Más allá del principio del placer" (1920) y "El porvenir de una ilusión" (1927), en *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1969.
— 1930. *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1997.
— 1939. *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, Volumen 9, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, 1-132.

Frobenius L. *La cultura como ser viviente: Contornos de una doctrina cultural y psicológica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934.
Fromm E. *El corazón del hombre: Su potencia para el bien y para el mal*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966.
García García B. J. "Auto de fe en la Plaza Mayor", *La Aventura de la Historia*, 20 (2000), 62-68.
García Lorca F. *Bodas de sangre*, Madrid, Cátedra, 1985.
García-Noblejas Sánchez-Cendal G. *Mitología clásica china*, Madrid, Trotta, 2004.
Giménez J. L. *El legado de María Magdalena*, Zaragoza, Amares, 2005.
Girard R. 1972. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005.
— 1978. *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Rafaela, H. Garetto, 2011.
— 1999. *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2012.
— 2012. *El sacrificio*, Madrid, Encuentro, 2012.
Graves R. 1948. *La Diosa Blanca: Una gramática histórica del mito poético*, Madrid, Alianza, 2014.
— 1955. *Los mitos griegos* (I y II), Madrid, Alianza, 1985.
— y Patai R. *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 1985.
Griffiths J. G. *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Leiden / Nueva York / Copenhague / Colonia, Brill, 1991.
Guénon R. 1945. *The Reign of Quantity and the Signs of Times*, Hillsdale, Sophia Perennis, 2001.
— 1946. *La Gran Tríada*, s.l., s.e., s.f., Amazon Fulfillment (impresión).
— 1958. *El Rey del mundo*, s. l., Luis Cárcamo, 1987.
— 1962. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.
Han B. - Ch. 2012. *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2014.
— 2013. *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 2016.
Harrauer C. y Hunger H. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Herder, 2008.
Harrison J. E. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton / Chichester, Princeton University Press, 1991.
Heidegger M. *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998.
Heráclito. *Heráclito: Fragmentos e interpretaciones*, Madrid, Árdora, 2009.

Heródoto. *Historia*, Madrid, Gredos, 1979-1992.
Hobbes T. *Leviathan o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, en *Antología de textos políticos: Del ciudadano y Leviathan*, Madrid, Tecnos, 2013, 61-275.
Hollier D. *La Prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, París, Gallimard, 1974.
Horkheimer M. y Adorno Th. W. 1944. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2009.
Horkheimer M. 1947. *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010.
Huizinga J. *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2000.
Icke D. 1995. ... *Y la verdad os hará libres*, Barcelona, Obelisco, 2013.
— 1999. *El mayor secreto: El libro que cambiará el mundo*, Barcelona, Obelisco, 2011.
James W. *El equivalente moral de la guerra*, http://www.unav.es/gep/TheMoralEquivalentOfWar.html.
Jarry A. *Ubú rey*, Madrid, Cátedra, 1997.
Jeanmaire H. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, París, Payot, 1978.
Jesús T. d. *Santa Teresa de Jesús: Poesía y pensamiento (Antología)*, Madrid, Alianza, 2015.
Jonas H. "Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas", en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 160-194.
Jung C. G. y Kerényi K. 1939-1940. *Introducción a la esencia de la mitología: El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Madrid, Siruela, 2004.
Jung C. G. 1952. *Símbolos de transformación*, Barcelona, Espasa, 1963.
— 1954. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1984.
— 1964. *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.
Kerényi K. 1976. *Dionisios: Raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder, 1998.
— 1956-1996. *En el laberinto*, Madrid, Siruela, 2006.
Kierkegaard S. *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 2014.
Klages L. *De l'Éros cosmogonique*, París, L'Harmattan, 2008.
Klein F. *Cuando Dios era mujer: Lo sagrado femenino*, Córdoba, Arcopress, 2009.

Kuhn T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1971.
Kurnitzky H. 1974. *La estructura libidinal del dinero: Contribución a la teoría de la femineidad*, México D. F. / Madrid / Bogotá, Siglo XXI, 1978.
— 1978. *Edipo: Un héroe del mundo occidental*, México D. F. / Madrid, Siglo XXI, 1992.
— 2006. *Extravíos de la antropología mexicana*, México D. F., Fineo, 2006.
Lacan J. 1955-1956. *El seminario. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956*, Buenos Aires, Paidós, 1986.
— 1960-1974. *El triunfo de la religión, precedido de Discurso a los católicos*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
— 1964. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
— 1966. *Écrits I*, París, Seuil, 1966.
La Mettrie J. O. d. *El hombre máquina. El arte de gozar*, Madrid, Valdemar, 2000.
Lévi S. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, Ernest Leroux, 1898.
Lévi-Strauss C. 1948. *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona / Buenos Aires, Paidós, 1969.
— 1962. *El pensamiento salvaje*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964.
Libis J. *El mito del andrógino*, Madrid, Siruela, 2001.
Liddell A. *El sacrificio como acto poético*, Madrid, Continta Me Tienes, 2014.
Lorenz K. *Sobre la agresión: El pretendido mal*, México D. F. / Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
Malinowski B. *Edipo destronado: Sexo y represión en las sociedades primitivas*, Madrid, Errata naturae, 2013.
Maquiavelo N. *El Príncipe. La Mandrágora*, Madrid, Cátedra, 1985.
Marcuse H. *Eros y civilización: Una investigación filosófica acerca de Freud*, Madrid, Planeta, 2010.
Martín-Cano F. 2012. *Sexualidad femenina en diversas culturas: De "ninfómanas" a "decentes"* (tomo 1), Madrid, Chiado, 2012.
— 2013. *Sexualidad femenina en ritos, obras de arte y mitos: Del mundo de la Diosa a la sociedad patriarcal* (tomo 2), Madrid, Chiado, 2013.

Marx K. 1844. *Cuadernos de París: Notas de lectura de 1844*, México D. F., Era, 1974.
— 1867. *El Capital: Crítica de la economía política*, libro 1, México D. F., Siglo XXI, 1975.
Mauss M. y Hubert H. 1899. Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio, en *El Sacrificio: Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010, 71-181.
— 1925. "Ensayo sobre los dones: Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, 153-263.
Méndez Filesi M. *El laberinto: Historia y mito*, Barcelona, Alba, 2009.
Mylonas G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Elefsina, Cyceon Tales, 2009.
Newton I. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*, Barcelona, Tecnos, 1987.
Nietzsche F. 1872. *El nacimiento de la tragedia: O Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
— 1878. *Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres*, vol. 1, Madrid, Akal, 1996.
— 1880. *El caminante y su sombra*, Madrid, Edimat, 1999.
— 1881. *Aurora: Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, Madrid, M. E., 1994.
— 1886. *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 1972.
— 1887. *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1972.
— 1903. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2010.
— 1996. *Fragmentos póstumos: Una selección*, Madrid, Abada, 2004.
Orléan A. *L'Empire de la valeur: Refonder l'économie*, s. l., Éditions du Seuil, 2011.
Otto W. F. *Dioniso: Mito y culto*, Madrid, Siruela, 1997.
Ovidio P. *Metamorfosis. Libros I-V*, Madrid, Gredos, 2008.
Panikkar R. *La Trinidad: Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 1998.
Paz O. *Conjunciones y disyunciones*, Barcelona, Seix Barral, 1991.

Píndaro. *Odas y fragmentos: Olímpicas - Píticas - Nemeas - Ístmicas - Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1984.
Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1986.
Plauto T. M. *Comedias I*, Madrid, Gredos, 1992.
Plutarco 96-117. *Vidas paralelas*, Madrid, Gredos, 1985.
— 120-130. *Isis y Osiris*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, Gredos, 1995.
Przyluski J. *La Grande Déesse: Introduction a l'étude comparative des religions*, París, Payot, 1950.
Qualls-Corbett N. *The Sacred Prostitute: Eternal Aspect of the Feminine*, Toronto, Inner City Books, 1988.
Quignard P. *La lección de música*, Madrid, Funambulista, 2005.
Radcliffe-Brown A. R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 1972.
Reich W. 1932. *La irrupción de la moral sexual: Estudio de los orígenes del carácter compulsivo de la moral sexual*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1973.
— 1933. *Psicología de masas del fascismo*, Bilbao, DDT Banaketak, 2014.
Robertson Smith W. *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, Adam and Charles Black, 1894.
Rougemont D. d. *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1979.
Rousseau J.-J. *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Leviatán, 2004.
Sade M. d. *Los infortunios de la virtud*, Arganda del Rey, Edimat, 2003.
Santarcangeli P. *El libro de los laberintos: Historia de un mito y de un símbolo*, Madrid, Siruela, 1997.
Schmitt C. *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
Sedlacek T. *Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.
Shakespeare W. *Sueño de una noche de verano*, Madrid, Alianza, 2005.
Sloterdijk P. *Celo de Dios: Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Madrid, Siruela, 2011.
Sófocles. *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981.
Solidonius. *Solidonius: Mâitre des Éléments: Explications des figures hieroglyphiques des Égyptiens*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2003.
Sorel G. *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978.

Spengler O. *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la Historia Universal* (I y II), Madrid, Espasa Calpe, 1998.
Spinoza B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Nacional, 1980.
Sun Tzu. *El arte de la guerra*, Móstoles, Gaia, 2009.
Tiqqun/Comité Invisible 2001a. *Introducción a la guerra civil*, s.l., Melusina, 2008.
— 2014. *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2015.
Vázquez Alonso M. J. *El universo de la alquimia*, Barcelona, Ediciones 29, 1995.
Vegazo Palacios J. M. *El Auto General de Fe de 1680*, Málaga, Algazara, 1995.
Virgilio. *Eneida*, Madrid, Gredos, 1992.
Wagner R. *Tristán e Isolda*, http://www.kareol.es/obras/tristaneisolda/tristan.htm.
Weber M. 1901. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.
— 1922. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1964.
Wirth O. *Le Tarot des imagiers du Moyen Âge*, s. l., Tchou / Sand, 1984.
Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003.
Žižek S. 2008b. *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009.
— 2009. "The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?", conferencia, 20 abril 2009, Harvard Book Store, Harvard, https://www.youtube.com/watch?v=R8_hROT8VF0. Transcrita y traducida en Sobre Cristo, *Fractal*, 52, enero-marzo 2009, http://www.mxfractal.org/RevistaFractal52SlavojZizek.html.
— y Gunjevic B. 2012. *El dolor de Dios: Inversiones del Apocalipsis*, Madrid, Akal, 2013.

[1] García Lorca: 136.

[2] 1999: 100 y ss.

[3] Rousseau: 26.

[4] Crawley: 228, 232.

[5] Robertson Smith: 444.

[6] Crawley: 235.

[7] 1972: 103 y ss.

[8] Cardín: 46-47, 57.

[9] *Cf.* Lorenz: V, XII; Mauss y Hubert 1899: 88.

[10] Freud 1913: 200; 1939: 81.

[11] *Cf.* Robertson Smith: 285-286, 289, 294.

[12] 1890: 419.

[13] *Cf.* Malinowski: 141.

[14] *Cf.* Robertson Smith: 53-54.

[15] Frazer 1887: 19; Robertson Smith: 278.

[16] Lévi-Strauss 1962: 157.

[17] 15; *cf.* Frazer 1887: 118; Lévi-Strauss 1962: 145.

[18] Cardín: 52.

[19] 1972: 477-478.

[20] Campbell 1959: 409, 423-424; Rader: 35.

[21] *Cf.* P. Bustamante, "The Heterotopias as Cult of Capitalism", Critic|all – I International Conference on Architectural Design and Criticism, digital proceedings, 238-243, 2014, http://www.criticall.es/.

[22] 28.

[23] III-99.

[24] Robertson Smith: 370

[25] Cardín: 49.

[26] "[E]l parricidio y el infanticidio son las dos variantes, mutuamente intercambiables, del sacrificio «indecible»". Burkert 1972: 268.

[27] Crawley: 405.

[28] *Cf.* Burkert 1972: 132.

[29] Crawley: 50 y ss, 85.

[30] *Cf.* Malinowski: 176-177.

[31] Przyluski: 19 y ss.

[32] *Ibíd.*: 47-48.

[33] Campbell 1959: 356, 371; Martín-Cano 2013: 161.

[34] Campbell 1959: 361-362; Przyluski: 48-49, 156.

[35] Evola 1958: 254.

[36] *Cf.* Campbell 1949: 290.

[37] Libis: 185-186; Przyluski: 93; Graves 1955: 19-20.

[38] Bataille 1947-1948: 72.

[39] 1972: 91.

[40] Burkert 1972: 129; *cf.* Frazer 1887: 11 y ss.

[41] Crawley: 423.

[42] 193, las cursivas son nuestras.

[43] *Cf. ibíd.*: 80-81, 95, 118.

[44] 3, 1-8.

[45] Burkert 1972: 221, 299; *Levítico*: 19.6-8.

[46] *Éxodo*: 12.10.

[47] *Cf.* Bustamante 2015: 19 y ss.

[48] *Levítico*: 18.6-17.

[49] 157; *cf.* 158, 163; Crawley: 17.

[50] 59 y ss.

[51] 249.

[52] *Cf.* Frazer 1887: 34-35.

[53] *Ibíd.*: 66.

[54] *Ibíd.*: 80.

[55] Foucault 1984a: 54.

[56] Bachofen: 84.

[57] 1890: 371-372.

[58] Proverbio latino, citado en Eliade 1954: 191.

[59] 424.

[60] *Cf.* Klages: 52.

[61] *Cf.* Frazer 1887: 104.

[62] Libis: 37-38.

[63] 389-390.

[64] P. Bustamante, "El ojo que todo lo enmascara", *Katehon*, 26.08.16, http://katehon.com/es/article/el-ojo-que-todo-lo-enmascara

[65] Caillois: 133.

[66] 282, 293, 312.

[67] *Ibíd.*: 293.

[68] 1948: 558; cf 167; *cf.* Reich 1932: 53, 58; Crawley: 412.

[69] 376 y ss.

[70] 44.

[71] *Ibíd.*: 45-46.

[72] Malinowski: 92-93.

[73] Lévi-Strauss 1962: 168-169.

[74] Burkert 1972: 83.

[75] *Cf.* Radcliffe-Brown: 233.

[76] Kurnitzky 1978: 175, *cf.* 165.

[77] Lévi-Strauss 1948: 531.

[78] *Ibíd.*: 555-556.

[79] 159; *cf.* Lévi: 64.

[80] 32-33, 51, 54.

[81] Malinowski: 21; *cf.* Klein: 15, 21; Atwood: 37-38.

[82] *Las Coéforos*: 368-370; *cf. Las Euménides*: 417.

[83] 96.

[84] *Shatápatha-bráhmana*, citado en Lévi: 20-21, la traducción es nuestra.

[85] Crawley: 126, 186-189.

[86] *Cf.* Frazer 1887: 89-90.

[87] Lévi-Strauss 1948: 111; *cf.* 370, 532.

[88] 1890: 81-82.

[89] Hay que insistir en que el mecanismo oscila entre el sacrificio de estos seres anómalos y/o transgresores, y el de seres puros, virginales, modélicos. Si estamos poniendo el énfasis en el sacrificio llamémosle culpable, es porque en este está la clave para comprender cómo lo moral, lo político, lo jurídico-penal, remiten a la MHS. Esto es lo que suele faltar en las teorías dominantes sobre el sacrificio, que tienden a centrarse en este segundo polo, y de esta manera pueden aislarlo más fácilmente de la dimensión política, moral y penal. De nuevo, el excesivo afán compartimentalizador del pensamiento dominante explica solo aparentemente la realidad, cuando de hecho nos impide comprenderla, la enmascara.

[90] Libis: 162-163, 168.

[91] Eliade 1958-1961: 127; *cf.* 147.

[92] *Cf.* 1955: I-395; Harrauer y Hunger: 751 y ss; Przyluski: 107.

[93] Graves 1955: I-367, 370; Harrauer y Hunger: 248 y ss.

[94] *Cf.* Jung y Kerényi 1939-1940: 119 y ss.

[95] *Cf.* "La nostalgia del Paraíso", Eliade 1953-1955; *cf.* Sedlacek: 233.

[96] Przyluski: 82-90.

[97] Guillermo de París, citado en Agamben 2004a: 31.

[98] Agamben 2004a: 33.

[99] Platón: 189e y ss; Campbell 1959: 134, 137.

[100] Caillois: 83.

[101] Burkert 1972: 134; Martín-Cano 2013: 240 y ss.

[102] 28-30.

[103] *Cf.* Martín-Cano 2013: 198-199.

[104] Jung y Kerényi 1939-1940: 177.

[105] 1959: 203.

[106] Libis: 105.

[107] Przyluski: 91.

[108] *Ibíd.*: 79-81.

[109] *Ibíd.*: 80-81, 119 y ss; *cf.* Libis: 34, 67.

[110] *Cf.* Libis: 26.

[111] 1, 27, citado en Libis: 43, 84, las cursivas son nuestras.

[112] *Ibíd.*: 94-95.

[113] Crawley: 336 y ss; Eliade 1958-1961: 142-143, 148.

[114] Libis: 213.

[115] Platón: 190b; *cf.* Libis: 105-106, 119.

[116] Libis: 205.

[117] *Ibíd.*: 205.

[118] 91 y ss.

[119] Crawley: 121, 193.

[120] Kerényi 1976: 192-193.

[121] Frazer 1890: 269; Evola 1958: 174.

[122] *Ibíd.*: 271.

[123] *Ibíd.*: 193-194.

[124] Burkert 1972: 72, 118.

[125] Kerényi 1976: 183, 187, 191, 198.

[126] Eliade 1976: 381.

[127] "No sé como llamarla realmente, madre o esposa." Clemente de Alejandría, citado en Mylonas: 289; Burkert 1972: 430-431.

[128] Burkert 1972: 431; cf Kerényi 1976: 192-193; *cf.* Mylonas: 289.

[129] Burkert 1972: 431.

[130] Kerényi 1976: 47, 159-161, fig. 72.

[131] Evola 1958: 178-179.

[132] Bataille 1962: 33-34.

[133] Campbell 1949: 131; Libis: 185.

[134] *Ibíd.*: 127; *cf.* Assmann 2009: 15; Durand: 177.

[135] 79-82.

[136] 177.

[137] Crawley: 272, 276.

[138] *Ibíd.*: 369

[139] *Ibíd.*: 225.

[140] Campbell 1959: 129.

[141] *Ibíd.*: 132; *cf.* Campbell 1949: 18.

[142] Reich 1932: 74-75, 158-159; Martín-Cano 2012: 242.

[143] *Cf.* Martín-Cano 2013: 149 y ss.

[144] *Ibíd.*: 15 y ss; Burkert 1972: 104-105; Campbell 1959: 345, 371-372.

[145] 88, 92-93, 100-102; *cf.* Canetti: 249-251.

[146] II-505.

[147] Adam Curtis, *The Century of the Self* (2002).

[148] Lola Bermúdez, en Jarry: 145.

[149] Martín-Cano 2013: 23 y ss.

[150] Dicho popular, citado en Crawley: 294.

[151] Przyluski: 34-45.

[152] Evola 1958: 159; *cf.* Qualls-Corbett: 58-59.

[153] Robertson Smith: 376.

[154] Malinowski: 100; Martín-Cano 2013: 30-33.

[155] Graves 1948: 416; Campbell 1959: 232.

[156] Burkert 1972: 123, 318.

[157] Jung y Kerényi 1939-1940: 155.

[158] *Ibíd.*: 312.

[159] *Ibíd.*: 321.

[160] *Ibíd.*: 319, 322, 326.

[161] *Ibíd.*: 303.

[162] Eliade 1972: 225.

[163] Frazer 1887: 31; Crawley: 371.

[164] 350 y ss.

[165] *Cf.* Han: 13-14.

[166] 43.

[167] Martín-Cano 2013: 66-67, 237.

[168] Campbell 1949: 278-279; 1959: 111.

[169] Burkert 1972: 240.

[170] 166.

[171] Eliade 1954: 192.

[172] H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle,* citado en Evola 1958: 278.

[173] *Cf.* Frazer 1890: 378.

[174] *Cf.* Eliade 1954: 211-212; *cf.* Martín-Cano 2012: 117.

[175] *Cf.* Eliade 1954: 215-216.

[176] Frazer 1887: 54.

[177] 181-182.

[178] *Ibíd.*: 287.

[179] *Ibíd.*: 298-299.

[180] *Ibíd.*: 300.

[181] *Ibíd.*: 291; *cf.* 292.

[182] *Ibíd.*: 5.

[183] Evola 1958: 212.

[184] *Ibíd.*: 213.

[185] *Ibíd.*: 214-215.

[186] *Ibíd.*: 216-217.

[187] Durand: 245.

[188] Evola 1958: 215.

[189] Crawley: 24-27.

[190] *Ibíd.*: 192.

[191] *Ibíd.*: 213, 234.

[192] *Cf.* "En una profesión", en Jesús: 78.

[193] 1948: 471; *cf.* Martín-Cano 2012: 47-48, 168.

[194] *Cf.* Robertson Smith: 59.

[195] *Cf.* Campbell 1949: 272.

[196] Martín-Cano 2012: 236.

[197] *Ibíd.*: 225-226.

[198] *Cf.* Qualls-Corbett: 12.

[199] 114-116.

[200] Burkert 1972: 110.

[201] *Cf.* Lévi-Strauss 1948: 369.

[202] Crawley: 278, 313.

[203] *Ibíd.*: 162, 280-281, 311-312.

[204] *Ibíd.*: 313, 317.

[205] *Ibíd.*: 237.

[206] *Cf.* Caillois: 35; Campbell 1959: 133.

[207] *Cf. Levítico*: 12.1-4, 15.19-33; Eliade 1955: 242-243; Durand: 112-113.

[208] Campbell 1959: 133.

[209] Icke: 167.

[210] Frazer 1890: 138-139.

[211] Martín-Cano 2013: 135 y ss, 222.

[212] Bataille 1961: 89.

[213] *Cf.* Engels: 58; Frazer 1890: 239 y ss; Qualls-Corbett: 22, 36.

[214] *Cf.* Evola 1958: 129.

[215] *Ibíd.*: 222, 280; Martín-Cano 2013: 143, 145.

[216] *Cf.* Evola 1958: 310.

[217] Burkert 1972: 433; *cf.* Panikkar: 21.

[218] 1976: 90, las cursivas son nuestras; Dupuy 2009: 135; Lacan 1964: 43.

[219] 1972: 92; *cf.* Zizek 2008b: 244; *cf.* Zizek y Gunjevic: 91-92.

[220] Girard 2012: 58; *cf.* A. Josephs y J. Caballero, en García Lorca: 78.

[221] Mylonas: 245.

[222] 1966: 19-75.

[223] 1995: 93 y ss.

[224] Caillois: 44; Han 2013: 190-192.

[225] Canetti: 52-53.

[226] Robertson Smith: 350; Mauss y Hubert 1899: 118, 134-135, 151; Nietzsche 1880: 46-48.

[227] *Levítico*: 16.8-10, 21-23.

[228] 21-22.

[229] Girard 1978: 98.

[230] Graves 1948: 432, 433, 436.

[231] 118.

[232] *Sobre la energética del alma*, en Cirlot: 41.

[233] *Cf.* Lévi-Strauss 1962: 106.

[234] *Cf.* Burkert 1972: 111.

[235] *Cf.* Klages: 143-144.

[236] Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, citado en Agamben 2008b: 68.

[237] Freud 1913: 108 y ss.

[238] Frazer 1890: 23; *cf.* 342, 347.

[239] 1913: 110-113.

[240] *Cf.* Baudrillard 2004: 94.

[241] *Cf.* Lévi-Strauss 1962: 326.

[242] *Mythes de guerre*; citado en Durand: 319.

[243] Frobenius: 116, a partir de Eduardo Hahn; *cf.* 136, 222.

[244] Además, C. G. Jung nos habla de una vaso griego en el que un grupo de seis hombres itifálicos desnudos arrastran un arado con forma de falo. 1952: 163.

[245] 1972: 344; *cf.* Girard 2012: 70-71.

[246] Kerényi 1976: 59-60.

[247] Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, en Girard 2012: 70; *cf.* Eliade 1972: 190.

[248] Frazer 1890: 258.

[249] Frobenius: 217.

[250] *Ibíd.*: 350 y ss.

[251] *Cf.* Brown: 199; *cf.* 166-167.

[252] Corteggiani: 197-200.

[253] *Cf.* Girard 1999: 200-201.

[254] *Cf.* Canetti: 146 y ss.

[255] *Ifigenia en Áulide* 1581-1589; *cf.* 1080-1085, en Eurípides 412-408 a. C.; *cf. Ifigenia entre los Tauros* 25-30, en Eurípides 423-414 a. C.

[256] Durand: 318; Robertson Smith: 466-467.

[257] Robertson Smith: 356.

[258] *Cf.* Burkert 1972: 83-84.

[259] Robertson Smith: 364-365.

[260] *Ibíd.*: 474-475; Crawley: 234.

[261] *Cf.* Radcliffe-Brown: 16-17.

[262] 133-134; *cf.* 136.

[263] Girard 2012: 31.

[264] Frazer 1890: 464 y ss. No entramos aquí en la veracidad de las crónicas sobre los sacrificios precolombinos de la que se ha ocupado Alberto Cardín: 160-180.

[265] 1972: 204-205.

[266] 165-166.

[267] Durkheim: 221; *cf.* 216-217.

[268] *Cf.* Robertson Smith: 229-231.

[269] *Cf.* Lévi-Strauss 1962: 324.

[270] El etnólogo y cineasta francés Jean Rouch tiene una obra muy sugerente a este respecto.

[271] 143.

[272] Durkheim: 207.

[273] 1593-1596, en Eurípides: 412-408 a. C.; *cf. Ifigenia entre los Tauros* 784-786, en Eurípides: 423-414 a. C.

[274] Dupuy 2009: 133, la traducción es nuestra; Robertson Smith: 362, 364.

[275] Graves 1948: 568; Burkert 1972: 48; 1977: 92; *cf.* Aglietta y Orléan: 207-209, 222.

[276] Robertson Smith: 357.

[277] Burkert 1972: 27, 97.

[278] 222.

[279] *Ibíd.*: 178; Robertson Smith: 366-367.

[280] Citado en Jung y Kerényi 1939-1940: 7.

[281] "Cada iniciado... tenía que sacrificar su cerdo para sí mismo." Mylonas: 249-250; *cf.* Lévy: 132.

[282] Robertson Smith: 474.

[283] *Cf.* Frazer 1887: 69-70; Eliade 1972: 259-262; Durand: 315-316.

[284] Burkert 1972: 394-395.

[285] 133; *Génesis*: 22.

[286] 120-130: 31; Robertson Smith 366; Kurnitzky 1974: 50-51.

[287] Graves 1948: 181, 187.

[288] *Agamenón*: 245; *cf.* 298, 305.

[289] *Cf.* Kierkegaard.

[290] Jeanmaire: 315.

[291] 135-136.

[292] *Anfitrión*, 50-59, en Plauto.

[293] Artaud: 36-39.

[294] *Cf.* Kerényi 1976: 220; *cf.* Jeanmaire: 301, 303, 306, 315.

[295] *Banquete* 177d, Platón; *Cf.* García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo: "Gran parte de la temática de la comedia antigua se relacionaba fundamentalmente con el vino y el amor, dominios de Dioniso y Afrodita." 198.

[296] Jenmaire: 311-312.

[297] Kerényi 1976: 221; Jeanmaire: 313, 328; Bustamante 2014a.

[298] Kerényi 1976: 222-224.

[299] *Ibíd.*: 229-232, 234, 236.

[300] *Ibíd.*: 235.

[301] Huizinga.

[302] 1976: 229.

[303] A. Josephs y J. Caballero, en García Lorca: 14.

[304] Jeanmaire: 307-309, 311.

[305] Frobenius: 76.

[306] 165.

[307] Heráclito: 332.

[308] Plutarco 120-130: 27.

[309] Eliade 1976: 134 y ss; Frazer 1890: 335-349; Yoyotte, en AA. VV. 1961: 36; Castel: "Horus", "Isis", "Osiris", "Seth".

[310] Assmann 1996: 159.

[311] Proponemos el término 'anártico' relativo a la 'anarsis', de la misma manera que 'catártico' lo es a la 'catarsis'.

[312] 1996: 145, las segundas cursivas son nuestras.

[313] *Ibíd.*: 144.

[314] Griffiths: 9, 33-34; *Cf.* Plutarco 120-130: 73.

[315] *Ibíd.*: 39, 206. "Parece que los egipcios eran muy aprensivos en lo que respecta a su corazón después de la muerte: temían tanto que éste les fuese arrebatado como que pudiese actuar como testigo en su contra." 38-39; *cf.* 42.

[316] Brandon: 36-37, 205; Griffiths: 208.

[317] *Cf.* Assmann 1996: 161.

[318] "Esas fórmulas extrañas y tan a menudo oscuras habían sido compuestas a lo largo de los siglos precedentes para ser recitadas durante los funerales y el culto funerario del único faraón. Estaban por lo tanto inicialmente reservadas para el uso de un ser excepcional, dios e hijo de dios." Yoyotte, en AA. VV. 1961: 23.

[319] Sade: 37-38.

[320] Yoyotte, "Le Jugement des Morts dans l'Égypte Ancienne", en AA. VV. 1961: 18.

[321] Bernal: 264.

[322] Bernal: 263; Harrauer y Hunger: 489.

[323] Bernal: 262.

[324] Girard 2012: 36.

[325] Girard 1972: 71-72, 164 y ss; *cf.* Nietzsche 1880: 46-48.

[326] *Cf.* Crawley: 350.

[327] AA. VV. 1961: 88-89.

[328] Przyluski: 84.

[329] *Ibíd.*: 159.

[330] Evola 1958: 98.

[331] AA. VV. 1961: 163.

[332] *Ibíd.*: 164; *cf.* 168.

[333] "Pero la esencia de este concepto [el pesado de las almas] reside en el hecho de que este medio de valoración es impersonal y automático. Si no se interfiere en su movimiento, una balanza indicará inevitablemente los pesos comparativos de lo que se coloca en cada uno de sus platos." Brandon: 24.

[334] *Cf.* Griffiths: 281-282, 289.

[335] "El mundo del catch", 8-15.

[336] R. Cantalamessa, "Tenemos un gran Sumo Sacerdote", citado en Girard 2012: 11.

[337] 25.32-42, las cursivas son nuestras.

[338] Nietzsche 1881: 103.

[339] *Cf.* Harrison: 185.

[340] Harrauer y Hunger: 802.

[341] Libis: 30.

[342] Wirth: 159-162.

[343] 1946: "La ciudad de los sauces."

[344] *Levítico*: 19.35-37.

[345] Brandon: 43-44.

[346] *Ibíd.*: 20.

[347] *Ibíd.*: 21; *cf.* 23, 39; *cf.* Plutarco 120-130: 45; *cf.* Michailidou, 71; *cf.* AA. VV. 1961: 181-182.

[348] Brandon: 23-24; *cf.* 38.

[349] Corán: 101: 5-6, citado en AA. VV. 1961: 184.

[350] AA. VV. 1961: 162.

[351] René Guénon ha mostrado cómo el simbolismo del puente Tchinvad, pero en general del puente, se corresponde con la noción de pontífice como máxima figura religiosa que a su vez tiende a coincidir con la del rey en su noción de "Rey-Pontífice". Pero lo interesante es que este puente es de hecho el que vincula todos los planos de la realidad, precisamente a través de este Rey-Pontífice como *bíos* sagrado. 1946: "El «Wang» o el Rey-Pontífice"; "El hombre verdadero y el hombre trascendente".

[352] *Ibíd.*: 157.

[353] Lévi: 95.

[354] *Libro de los muertos*, cap. 125, citado en Brandon: 32-33.

[355] *Cf.* Brandon: 122-123.

[357] *Mateo*: 13.24-43; *cf.* "Atena: / Que se proteja la simiente humana, / y se arranque de cuajo a los impíos; / pues me llena de gozo, cual si fuera / yo un hortelano, que no sufra daño / la raíz de los justos." *Las Euménides* (*La Orestía*), en Esquilo: 432.

[358] *Cf.* Sedlacek: 167.

[359] *Mateo*: 25.31-46.

[360] Baudrillard 1999: 96.

[361] Brandon: 29; *cf.* 30, 34, 36, 42-43, 45; *cf.* Assmann 1996: 157 y ss; *cf.* Griffiths: 206.

[362] *Cf.* Frazer 1890: 283.

[363] 366.

[364] Brandon: 11; Armour: 212.

[365] Brandon: 28; 32-35.

[366] El dios-sol Ra usaba también dos barcas; una para su viaje diurno y otra para el nocturno. *Ibíd.*: 36.

[367] Castel: "Osiris"; "Seth".

[368] 79-80.

[369] *Ibíd.*: 133.

[370] Heráclito: 332.

[371] Frazer 1890: 464 y ss; Crawley: 251.

[372] Brandon: 37-38, 205-206.

[373] *Cf.* Campbell 1949: 326.

[374] Díaz: 157, 160.

[375] *I Corintios*: 15.52-55, citado en Díaz: 167; *cf.* 162-163.

[376] Vázquez Alonso: 93.

[377] Heráclito: 169.

[378] Citado en Brandon: 175; *cf.* 177.

[379] Brandon: 185.

[380] M. Berthelot, *La chimie au moyen âge*, citado en Evola 1931: 89.

[381] Durand: 145; *cf.* 165.

[382] Paz: 51-63.

[383] *Ibíd.*: 65-77.

[384] Agamben 2004a: 28-29.

[385] *El Apocalipsis*: 12.7-10.

[386] *Cf.* Campbell 1959: 186 y ss, 197.

[387] Brandon: 124.

[388] Guénon 1958: 64.

[389] *Cf.* Brandon: 124.

[390] Spengler: II-506.

[391] "Hollycapitalismo: la excepción es la regla", *Página Transversal*, 18.04.16, https://paginatransversal.wordpress.com/2016/04/18/hollycapitalismo-la-excepcion-es-la-regla/; "¡Es la economía destructiva, estúpido!", *El Espía Digital*, 15.06.16, http://www.elespiadigital.com/index.php/tribuna-libre/13651-ies-la-economia-destructiva-estupido.

[392] *Cf.* Rougemont: 157, 198; Libis: 251; Crawley: 3.

[393] En *Eureka* de Edgar Allan Poe se establece una analogía entre la fuerza de gravedad y la fuerza del deseo que atrae a los seres biológicos. Libis: 207.

[394] "Escolio general", Newton: 616.

[395] *Cf.* Adorno 1951: 175.

[396] *Cf.* Crawley: 32.

[397] *Cf.* Dupuy 2009: 59, 120.

[398] Platón, *La república*, citado en Rader: 251.

[399] *Cf.* Huizinga: 103 y ss.

[400] 102-103, las cursivas son nuestras.

[401] 1921: 201-202, las cursivas son nuestras; *cf.* Foucault 1976: 93.

[402] III, las cursivas son nuestras .

[403] 1880: 51, las cursivas son nuestras .

[404] *Cf.* Foucault 1997: 88, 243.

[405] *Ibíd.*: 89; *cf.* 178.

[406] *Ibíd.*: 89-90.

[407] *Ibíd.*: 59 y ss.

[408] *Ibíd.*: 68, 70.

[409] *Ibíd.*: 112; *cf.* 128.

[410] *Ibíd.*: 71-72.

[411] *Ibíd.*: 78-79.

[412] Coro de las Euménides, *Las Euménides* (*La Orestía*), en Esquilo: 410.

[413] 115.

[414] 1921: 189 y ss; *cf.* Tiqqun/Comité Invisible 2014: 78.

[415] Benjamin 1921: 191; *cf.* Freud 1921-1927: 170; 1930, 29.

[416] Benjamin 1921: 191; *cf.* "el sistema judicial y el sacrificio tienen, a fin de cuentas, la misma función." Girard 1972: 30-31, *cf.* 310; *cf.* Derrida 2002.

[417] Deleuze y Guattari 1972: 219.

[418] Burkert 1972: 223, 233; *cf.* 258-260.

[419] *Las Euménides*, en Esquilo: 409.

[420] *Cf.* Deleuze y Guattari 1972: 209.

[421] *Cf.* Schmitt: 25.

[422] Foucault 1999: 84.

[423] 1942: 309; *cf*. Agamben 2003a.

[424] Principio talmúdico, citado por Emmanuel Lévinas, en Girard 1999: 158; *cf.* Á. J. Barahona, en Girard 2012: 6, 9.

[425] Robertson Smith: 370-371, 418-419, 421.

[426] *Cf.* Foucault 1999: 107 y ss.

[427] *Ibíd.*: 51 y ss.

[428] *Ibíd.*: 51.

[429] *Ibíd.*: 115-116.

[430] *Cf. ibíd.*: 128-130.

[431] *Ibíd.*: 294 y ss; *cf.* 1976: 146.

[432] *Ibíd.*: 298.

[433] *Ibíd.*: 44.

[434] *Ibíd.*: 66.

[435] *Ibíd.*: 80, *cf.* 68.

[436] J. G. Frazer, citado en Freud 1913: 162.

[437] 2003a.

[438] 1999: 112.

[439] Vegazo Palacios; Bustamante 2014a.

[440] *Cf.* Foucault 1999: 20 y ss.

[441] Nietzsche 1996: 98.

[442] *Cf.* Radcliffe-Brown: 184; *cf.* Huizinga: 117 y ss; Icke: 403.

[443] 1973: 60-61, las cursivas son nuestras; *cf.* Burkert 1972: 87.

[444] 402-403, 455, 460, 482; Han 2013: 27.

[445] Anónimo 1967: 20.

[446] *Ibíd.*: 28, las cursivas son nuestras.

[447] *Cf.* S. Zizek, en Zizek y Gunjevic: 150.

[448] Anónimo 1967: 36, las cursivas son nuestras; *cf.* James.

[449] *Cf.* Bataille 1957: 86; *cf.* Kurnitzky 2006: 71-73; *cf.* Lévi-Strauss 1948: 83.

[450] 1972: 89.

[451] Benjamin 1989: 227; Burkert 1972: 75.

[452] Rougemont: 255.

[453] 48, las cursivas son nuestras; *cf.* 53.

[454] *Ibíd.*: 78.

[455] *Cf.* Burkert 1972: 89.

[456] Frobenius: 89.

[457] Crawley: 98.

[458] 42-43.

[459] Foucault 1997: 242; *cf.* 59.

[460] *Cf.* Guénon 1958: 22.

[461] I-I-67.

[462] Foucault 1997: 119-120.

[463] *Cf.* Griffiths: 23, 33.

[464] 1972: 251-252.

[465] *Ibíd.*: 252.

[466] *Levítico*: 20.23-24.

[467] 1972: 330 y ss.

[468] Harrauer y Hunger: 489.

[469] Burkert 1972: 347 y ss.

[470] W. King, *Seven Tables of Creation*, citado en Evola 1958: 160.

[471] 247-276.

[472] 248.

[473] 96-117: "Pelópidas XVIII-XIX."

[474] Robertson Smith: 36-37.

[475] Foucault 1997: 180.

[476] 1450-1463, en Eurípides 423-414 a. C.

[477] 234-235.

[478] 179-180, en Eurípides 412-408 a. C.

[479] 882-883, en *ibíd*.

[480] 1378-1384, en *ibíd*.

[481] 1578-1579, en *ibíd*.

[482] 1510-1530, en *ibíd*, las cursivas son nuestras.

[483] F. Muller ha llamado la atención sobre la asociación que se hace en la Biblia entre ciudades como Jerusalén, Babilonia o Sidón con "vírgenes" o "hijas vírgenes", y de la conquista de la ciudad con la violación de una virgen prisionera. Santarcangeli: 176-177.

[484] 1614-1616, en *ibíd*.

[485] 460-466; *cf.* 540, en *ibíd*.

[486] *Ifigenia entre los Tauros* 365-372, en Eurípides 423-414 a. C. Por cierto que el término "boda de sangre" recuerda a la tragedia de García Lorca de la que también nos hemos ocupado. También en *Antígona* de Sófocles se pone de manifiesto la vinculación de la muerte con el matrimonio cuando la protagonista exclama: "¡Oh tumba, cámara nupcial...!" 891.

[487] *Ifigenia en Áulide* 1442-1446, en Eurípides 412-408 a. C.

[488] 1621-1624, en *ibíd*.

[489] G. Gordon Brown, *Essays Presented to C. G. Seligman*, citado en Lévi-Strauss 1948: 319, *cf.* 445; *cf.* Foucault 1984a: 197, 200; *cf.* Radcliffe-Brown: 64.

[490] 101, 105.

[491] Engels: 19; Martín-Cano 2012: 65.

[492] Engels: 142-143, 145.

[493] Citado en Rader: 52-53.

[494] *Ibíd.*: 53, *cf.* 166.

[495] Girard 1972: 38.

[496] Agamben 2004a: 102.

[497] Caillois: 27.

[498] *Cf.* Canetti: 512 y ss.

[499] Eliade 1957: 15-16.

[500] Girard 1972: 122-123; *cf.* 313-317.

[501] Burkert 1972: 130; Dupuy 2009: 141.

[502] Agamben 2008a.

[503] *Cf.* Guénon 1958: 19.

[504] Freud 1913: 69.

[505] Cardín: 66.

[506] 1972: 223.

[507] Klages: 190.

[508] Foucault 1999: 94 y ss; *cf.* Hobbes: 233.

[509] Foucault 1999: 95; *cf.* Tiqqun/Comité Invisible 2014: 77.

[510] *Cf.* Engels: 57.

[511] Burkert 1972: 349-350.

[512] Malinowski: 157.

[513] 1932: 50, 55; *cf.* Engels: 68, 75.

[514] 1972: 207; *cf.* Lévi-Strauss 1948: 166, 309, 421; Libis: 192.

[515] Burkert 1972: 72-73.

[516] Robertson Smith: 491.

[517] 1999: 612.

[518] Campbell 1959: 507-508.

[519] *Ibíd.*: 502 y ss.

[520] *Ibíd.*: 508-509.

[521] Malinowski: 26.

[522] Lévi-Strauss 1948: 330, 493.

[523] *Cf.* Crawley: 256-257, 447.

[524] 1948: 456, 514 y ss, 551.

[525] *Ibíd.*: 488.

[526] *Ibíd.*: 528; *cf.* Deleuze y Guattari 1972: 154.

[527] Lévi-Strauss 1948: 525, *cf.* 526.

[528] Hermes Trimegisto, *Corpus Hermeticum*, citado en Evola 1931: 234.

[529] *Cf.* Radcliffe-Brown: 179; Durand: 145.

[530] *Cf.* Tiqqun/Comité Invisible 2001a.

[531] 20.

[532] 2009: 252.

[533] Burkert 1972: 100.

[534] Girard 2012: 61.

[535] 69.

[536] *Cf.* Zizek, en Zizek y Gunjevic 2012: 31.

[537] 1901.

[538] 1922: 43-45.

[539] F. Kafka, *La muralla china*, citado en Deleuze y Guattari 1972: 205.

[540] 439; *cf.* Campbell 1959: 477, 484, 503.

[541] Graves 1948: 531.

[542] Frazer 1890: 104.

[543] *Ibíd.*: 192-193.

[544] *Ibíd.*: 190-192.

[545] *Cf.* P. Bustamante, "El zika, los carnavales, las olimpiadas y la portada de The Economist", *Delirious Heterotopias Delirantes*, 30.05.16, http://deliriousheterotopias.blogspot.de/2016/02/el-zika-los-carnavales-las-olimpiadas-y.html.

[546] *Ibíd.*: 97 y ss.

[547] *Ibíd.*: 93.

[548] García Lorca: 136. El mismo sentido parece tener hasta hoy, aunque sea de manera implícita, la costumbre femenina de pintarse los labios de rojo. Ludwig Klages relaciona de una manera similar la púrpura como símbolo de la dignidad suprema con los enterramientos micénicos, en los que se envolvía a los difuntos con telas de este color. 166.

[549] Frazer 1890: 178.

[550] *Ibíd.*: 180.

[551] *Ibíd.*: 183; *cf.* 186.

[552] *Ibíd.*: 190.

[553] 1972: 115.

[554] Girard 1978: 55-57; *cf.* 120.

[555] Esta misma distinción entre lo político y la política la ha hecho Chantal Mouffe en su conferencia "The role of affects in agonistic politics", en el marco del seminario "Agon and Transformation" de Boyan Manchev, HZT at the Uferstudios, Berlín, 20.04.16.

[556] Girard 1972: 113-114; Graves 1948: 108, 183, 390, 421.

[557] 1890: 116.

[558] *Ibíd.*: 202 y ss.

[559] *Ibíd.*: 209.

[560] *Anfitrión* 920-921, en Plauto.

[561] 1999: 406.

[562] Przyluski: 30-31.

[563] Campbell 1959: 200.

[564] Crawley: 259.

[565] Frazer 1890: 194-195.

[566] *Ibíd.*: 193-194.

[567] 20, *cf.* 15 y ss; *cf.* Deleuze y Guattari 1980: 121; *cf.* "Los procesos contra los enemigos del rey fueron siempre llevados de una manera excepcional; [...] lo que se pretendía era ofrecer escarmientos terribles y profundamente intimidatorios." Sorel: 107.

[568] 1890: 116-118.

[569] 2004: 163.

[570] Frazer 1890: 107.

[571] *Ibíd.*: 110.

[572] *Ibíd.*: 107 y ss.

[573] *Cf.* Guénon 1946: "El «Ming-Tang»."

[574] 235.

[575] Eliade 1972.

[576] 2014a.

[577] 67, 161.

[578] *Ibíd.*: 169-170.

[579] *Ibíd.*: 171-172.

[580] *Ibíd.*: 68-75.

[581] *Ibíd.*: 235-240.

[582] *Ibíd.*: 71.

[583] *Ibíd.*: 105-106.

[584] *Hastings*, citado en *ibíd.*: 107.

[585] Guy d'Amiens, *Carmen de Hastingiae Proelio*, citado en *ibíd.*: 108.

[586] *Ibíd.*: 198-204.

[587] Rainer de Lüttich, *Reineri Annales*, citado en *ibíd.*: 211-212.

[588] *Ibíd.*: 230-234.

[589] *Ibíd.*: 265-274.

[590] *Ibíd.*: 257-265.

[591] *Ibíd.*: 62-63.

[592] *Ibíd.*: 264.

[593] *Ibíd.*: 184.

[594] *Ibíd.*: 184, 189.

[595] *Ibíd.*: 239-240; *cf.* 249-250.

[596] *Ibíd.*: 277.

[597] Foucault 1976: 93.

[598] Bakunin: 96

[599] *Ibíd.*: 120.

[600] 138.

[601] 167; *cf.* 169, 179, 183, 189.

[602] *Ibíd.*: 190; *cf.* 213.

[603] *Ibíd.*: 65; *cf.* 212, 221, 228.

[604] *Ibíd.*: 193.

[605] *Ibíd.*: 196.

[606] *Ibíd.*: 229

[607] 199.

[608] *Cf. ibíd.*: 37 y ss.

[609] Han 2013: 93.

[610] *Cf.* Schmitt: 45.

[611] Burkert 1972: 86-87.

[612] 1997: 217 y ss.

[613] Rougemont: 265.

[614] Benjamin 1942: 309; *cf.* Agamben 2003a.

[615] 1972: 269, las cursivas son nuestras.

[616] 2003a: 20, 117.

[617] *Ibíd.*: 10; *cf.* 12.

[619] *Ibíd.*: 105-108.

[620] *Ibíd.*: 97-105.

[621] *Decretum*, citado en *ibíd.*: 40; *cf.* Schmitt: 17-18.

[622] *Ibíd.*: 11.

[623] *Ibíd.*: 10, 12, 19; Schmitt: 14; Han 2013: 68.

[624] *Cf.* Schmitt: 15.

[625] 2003a: 127; *cf.* 60-62.

[626] *Ibíd.*: 98.

[627] 1995: 93-97

[628] *Ibíd.*: 105.

[629] Schmitt: 16.

[630] 2003a: 107; *cf.* 57.

[631] Icke 1999: 425.

[632] *Ibíd.*: 65, 419.

[633] *Ibíd.*: 71, 400.

[634] *Ibíd.*: 198, 397.

[635] *Ibíd.*: 19-20, 32, 128, 136, 234, 401, 635.

[636] *Delirious Heterotopias Delirantes*, http://deliriousheterotopias.blogspot.com/.

[637] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, citado en Agamben 2003b: 30; *cf.* 167.

[638] *Cf.* Libis: 152-155.

[639] 138; *cf.* 32, 196, 401.

[640] Han 2013: 152.

[641] *Cf.* Burkert 1972: 61 y ss.

[642] Jung y Kerényi 1939-1940: 98.

[643] Tertulias de política en el Ateneo de Madrid, 2011-2012.

[644] Frazer 1890: 23; *cf.* 342, 347.

[645] Freud 1913: 110-113.

[646] 1962: 95, 98-99; *cf*. Foucault 1966: 26 y ss.

[647] 1960-1974: 26; *cf.* Nietzsche 1903: 28-29.

[648] Jung 1954: 19; *cf.* 20.

[649] 1978: 97.

[650] Platón: *Fedro* 244-245.

[651] 1966: 84; *cf.* Jung y Kerényi 1939-1940: 101-102.

[652] *Cf. ibíd.*: 291-292.

[653] Freud 1921-1927: 20-21, citando a su vez a G. Le Bon.

[654] *Cf.* Deleuze y Guattari 1972: 210-211.

[655] 51.

[656] *Ibíd.*: 86.

[657] *Cf.* Deleuze y Guattari 1972: 209, 215.

[658] 109; *cf.* 103-104.

[659] *Cf. ibíd.*: 84, 88; *cf.* Foucault 1966: 52.

[660] 1966: 190.

[661] Deleuze y Guattari 1972: 82.

[662] *Ibíd.*: 217.

[663] J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, citado en 2003b: 78.

[664] *Cf.* Foucault 1966: 110-111.

[665] *Le Vergini delle Rocce*, citado en Evola 1958: 107.

[666] 169-170.

[667] Citado en *ibíd.*: 18, las cursivas son nuestras; *cf.* 58.

[668] 1965-1970: 30-31, las cursivas son nuestras.

[669] 82-84, 88, las cursivas son nuestras.

[670] Robertson Smith: 431; Canetti: 34.

[671] 1952: 36; *cf*. Foucault 1966: 113.

[672] *Jardin d'Epicure*, en *ibíd.*: 37, las cursivas son nuestras.

[673] Burkert 1972: 150-151.

[674] *Ibíd.*: 265.

[675] Jung y Kerényi 1939-1940: 62, 83.

[676] *Cf.* Campbell 1949: 130.

[677] "El mundo del catch", 8-15.

[678] Guénon 1958: 47-55; Rougemont: 418.

[679] 1958: 180.

[680] Icke 1999: 398.

[681] *Cf.*P. Bustamante, " « La Purga 3 » : la masonería satánica gobierna", *Delirious Heterotopias Delirantes*, 22.07.16, http://delirioushetеrotopias.blogspot.de/2016/07/la-purga-3-la-masoneria-satanica.html.

[682] "No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie." 1942: 309.

[683] 1972: 92; *cf.* Horkheimer y Adorno 1944: 65.

[684] Esposito: 79-81.

[685] Eliade 1972: 162.

[686] Bataille 1962: 9.

[687] 1955-1956: 368 y ss.

[688] 1980: 173 y ss.

[689] 1955-1956: 379-380.

[690] *Ibíd.*: 380-381.

[691] Burkert 1972: 25, 35.

[692] *Ibíd.*: 198-204.

[693] Deleuze y Guattari 1980: 118.

[694] *Cf.* Deleuze y Guattari 1980: 91-92, 110, 143, 147, 152.

[695] "Nuestras formas de otorgar significado son categorías históricas que se pierden en una oscura antigüedad, hecho este que habitualmente no se advierte como es debido." Jung 1954: 39; *cf.* 13, 40.

[696] "El mito, hoy", Barthes: 118 y ss.

[697] Bataille 1962: 38.

[698] Deleuze y Guattari 1980: 121-122.

[699] *Cf.* Foucault 1966: 208-209.

[700] *Cf.* Agamben 2003b: 62-63, 80.

[701] Guénon 1962: 19; *cf.* Cirlot: 37.

[702] Cirlot: 46, a partir de O. Wirth.

[703] Cirlot: 17.

[704] 1964: 162.

[705] Cirlot: 21, 36.

[706] Seguimos utilizando el "se" de Tiqqun / Comité Invisible.

[707] *Ibíd.*: 37; Eliade 1963: 137.

[708] *Cf.* "La critica ni-ni", Barthes: 88-90.

[709] Liddell: 28.

[710] 1997: 34, 41-42.

[711] *Ibíd.*: 57-58.

[712] Chevalier y Gheerbrant: 471-474.

[713] Foucault 1997: 156.

[714] García García; *cf*. Agamben 2003b: 60.

[715] *Cf.* Klages: 214-215.

[716] *Cf.* Durand: 402.

[717] García Lorca: 123.

[718] En una obra posterior analizaremos la topología TV de las MHSs capitalista y hollycapitalista. Se pueden en todo caso consultar avances de este trabajo en P. Bustamante, "Geneagonía del hollycapitalismo", *Delirious Heterotopias Delirantes*, 13.04.16 http://deliriousheterotopias.blogspot.de/2016/04/geneagonia-del-hollycapitalismo.html y en P. Bustamante, "El hollycapitalismo como máquina toroidal", *Delirious Heterotopias Delirantes*, 10.04.16, http://deliriousheterotopias.blogspot.de/2016/04/el-hollycapitalismo-como-maquina.html.

[719] Chris Marker, *La Jetée* (1962), la traducción es nuestra.

[720] P. Bustamante, "Hollycapitalismo. Cap. 1", *La Caja de Pandora*, 02.03.16, https://www.youtube.com/watch?v=rEXE_4hRjTk.

[721] Icke 1995: 14.

[722] 1999: 399. También pueden consultarse los videoprogramas de Jose Alfonso Hernando, en https://www.youtube.com/user/valdeandemagico, que se sirve de la topología TV a varias escalas de la realidad, desde el átomo a los planetas.

[723] *Cf.* Rougemont: 292.

[724] Guénon 1946: El mediador; El « Wang » o el Rey-pontífice.

[725] *Cf.* 1957: 32.

[726] *Shatápatha-bráhmana*, citado en Lévi: 84.

[727] 186-192.

[728] *Cf.* Adorno 1951: 118.

[729] *Cf.* Libis: 128, 152; Qualls-Corbett: 79; Durand: 235.

[730] *Cf.* Vázquez Alonso: 92.

[731] 34.

[732] *Cf.* Przyluski: 203.

[733] *Cf.* 226.

[734] *Cf. ibíd.*: 92.

[735] *Ibíd.*: 92; *cf.* 182.

[736] *Ibíd.*: 96.

[737] Guénon 1946: "El mediador".

[738] Evola 1931: 66

[739] *El Apocalipsis*: 22.13.

[740] Durand: 159.

[741] Bustamante 2014b.

[742] Libis: 70.

[743] Han 2013: 153-154.

[744] J. W. v. Goethe, *El experimento como mediador entre el sujeto y el objeto*, citado en Agamben 2008b: 39.

[745] 32.

[746] 1958-1961: 205 y ss.

[747] *Ibíd.*: 219.

[748] Citado en *ibíd.*: 220-221.

[749] *Ibíd.*: 223.

[750] *Cf.* Klages: 213-214.

[751] Nietzsche 1903: 28.

[752] *Cf.* Jung y Kerényi 1939-1940: 24-25.

[753] 1957: 34.

[754] Eliade 1972: 94.

[755] Debord: 109.

[756] Santarcangeli: 16.

[757] 15.

[758] Marcel Brion, "Hoffmannsthal et l'expérience du labyrinthe", citado en Santarcangeli: 153; *cf.* 156.

[759] Santarcangeli: 36, 61-62.

[760] *Ibíd.*: 189, 194-196; Kerényi 1956-1996: 77, 153; Guénon 1946: "La doble espiral."

[761] *Terra Mater*, citado en Santarcangeli: 184.

[762] *Cf.* Méndez Filesi: 240-241, 257 y ss.

[763] Kerényi 1956-1996: 65, 80-81.

[764] Virgilio: V, 45-92; *cf.* Santarcangeli: 154, 164, 173, 187.

[765] *La Terre et les rêveries de la volonté*, citado en Durand: 326; *cf.* 329.

[766] Santarcangeli: 88, citando a E. Neumann, *Die grosse Mutter*; Méndez Filesi: 102.

[767] Santarcangeli: 36-37, 99, 184; Méndez Filesi: 66-67.

[768] Santarcangeli: 42, 186.

[769] Méndez Filesi: 34.

[770] *Ibíd.*: 72.

[771] *Ilíada*, citado en *ibíd.*: 64.

[772] Citado en Santarcangeli: 110.

[773] Kérenyi 1956-1996: 80, 122.

[774] 184.

[775] *Cf.* Durand: 346.

[776] Jung y Kerényi 1939-1940: 163.

[777] Santarcangeli: 183; Méndez Filesi: 65.

[778] Santarcangeli:185.

[779] "La doncella divina", citando A. E.-N. Jensen, "Hainuwele: Volkserzählungen von der Moluken-Insel Ceram", en Jung y Kerényi 1939-1940: 162-164; *cf.* Kerényi 1956-1996: 60 y ss, *cf.* Eliade 1963: 103-107.

[780] Kérenyi 1956-1996: 57-58; Jung y Kerényi 1939-1940: 160.

[781] Jung y Kerényi 1939-1940: 160-162.

[782] La danza del laberinto "expresa el regreso del mundo de los muertos, es decir, la *continuidad*. Esto mismo pretenden las formas más sencillas y más antiguas del laberinto, y lo hacen así para que podamos hablar de una *continuidad infinita*". Kérenyi 1956-1996: 86; *cf.* Santarcangeli: 124.

[783] Santarcangeli 130, 185, 187; *cf.* Kerényi 1956-1996: 116-117.

[784] Eliade 1958-1961: 145.

[785] *Cf.* P. Bustamante, "Hollycapitalismo. Cap. 4. La economía toroidal", *La Caja de Pandora*, 24.05.16, https://www.youtube.com/watch?v=n7cb3UFHHh8; "El hollycapitalismo como máquina toroidal", *Delirious Heterotopias Delirantes*, 10.04.16, http://deliriousheterotopias.blogspot.de/2016/04/el-hollycapitalismo-como-maquina.html; "Esquema toroidal-vorticial de la MHS", *Delirious Heterotopias Delirantes*, 09.04.16, http://deliriousheterotopias.blogspot.de/2016/04/esquema-toroidal-vorticial-de-la-mhs.html.

[786] Icke 1999: 105.

[787] P. Bustamante, "Fundamentos para una teoría de la conspiración", *Delirious Heterotopias Delirantes*, 03.09.16, http://delirioushetorotopias.blogspot.de/2016/09/fundamentos-para-una-teoria-de-la.html.

[788] *Meditaciones sobre los Cantares*, en Jesús: 118.

[789] 2004: 178.

[790] Sabemos que esto no es más que hacer uso de la MHS, que todo supuesto sujeto no es más que un pseudo-sujeto, que todo supuesto objeto no es más que un pseudo-objeto, y que en definitiva la subjetivización y la objetivización no son más que dos procesos recíprocos que se dan en el marco de la MHS.

[791] 145.

[792] *Cf.* Jung 1964: 76.

[793] Gabriele D'Annunzio, *Las vírgenes de las rocas*, citado en Evola 1958: 107.

[794] *Cf.* Burkert 1972: 46; 104, 124; *cf.* Campbell 1959: 364, 399, 442-443.

[795] Caillois: 15.

[796] *Cf.* Evola 1958: 50, 205.

[797] *Ibíd.*: 149 y ss.

[798] 170.

[799] 28, 38, la traducción es nuestra.

[800] *Cf.* Eliade 1954: 196, 202-204, 211.

[801] *Cf.* P. Bustamante, "El capitalismo y el hollycapitalismo en 50 conceptos", *Página Transversal*, 17.02.16, https://paginatransversal.wordpress.com/2016/03/09/el-capitalismo-y-el-hollycapitalismo-en-50-conceptos/.

[802] Burkert 1972: 37-38, 133-134.

[803] *Ibíd.*: 137.

[804] Kurnitzky 1978: 163; *cf.* 2006, 37; Lévi-Strauss 1948: 302, 470.

[805] Klein: 17.

[806] Libis: 245.

[807] Eliade 1954: 210, 217-219.

[808] 79-82.

[809] Citado en Lévi: 28, la traducción es nuestra.

[810] *Cf.* Evola 1931: 210.

[811] Wagner: II, 3.

[812] AA. VV. 1961: 169.

[813] *Ibíd.*: 171.

[814] 1959: 116-117; Klein: 21; Durand: 244; Crawley: 276.

[815] 10-11.

[816] Citado en Heidegger: 239.

[817] Frobenius: 76-77; Jung y Kerényi 1939-1940: 123, 159; Crawley: 390.

[818] Klages: 165-166.

[819] *Ibíd.*: 179.

[820] I-216, IV-26; *cf.* Robertson Smith: 370.

[821] Eliade 1955: 218; 1972: 61; Campbell 1959: 92, 388, 396, 485; Przyluski: 122-123.

[822] Frazer 1887: 121.

[823] 126-127.

[824] Crawley: 141.

[825] Citado en Heidegger: 239.

[826] Eliade 1955: 213.

[827] Kerényi 1976.

[828] 1959: 213-215.

[829] 314, 396-398, 475-479.

[830] 26.

[831] Eliade 1972: 191.

[832] Jung y Kerényi 1939-1940: 178, 182.

[833] *Monumenta Africana*, citado en Campbell 1959: 159-160; *cf.* Plutarco 120-130: 39. *cf.* Frobenius: 76-77; *cf.* Frazer 1887: 85.

[834] Campbell 1959: 91.

[835] Cardín: 59 y ss.

[836] Eliade 1972: 191.

[837] Burkert 1972: 407-410.

[838] 1952: 349-350.

[839] Frag. 137, en Píndaro: 359; *cf.* Eliade 1976: 376; Mylonas: 284-285; Jung y Kerényi 1939-1940: 173.

[840] *Cf.*: Rougemont: 177-179.

[841] Evola 1958: 208; Graves 1955: I-363, 373; Rader: 58; Crawley: 69.

[842] *Ibíd.*: 330.

[843] 14.

[844] Kuhn; *cf*. Agamben 2008b: 14-15.